In diesem Band wird jene heute breitgeführte Diskussion fortgesetzt, die sich im Rahmen der politischen Philosophie mit dem Begriff der Anerkennung und seinem Verhältnis zur Gerechtigkeitstheorie beschäftigt. Nancy Fraser vertritt die These, daß eine politisch-philosophische Konzentration auf die Anerkennungsbegrifflichkeit die Folge hat, die nach wie vor brisanten Umverteilungsfragen in den Hintergrund treten zu lassen; demgegenüber möchte Axel Honneth zeigen, daß sich Fragen der Verteilungsgerechtigkeit normativ besser klären lassen, wenn sie im Rahmen eines hinreichend ausdifferenzierten Anerkennungskonzeptes reformuliert werden. Die durch diese Entgegensetzung gekennzeichnete Fragestellung wirft eine Reihe von politischen, gesellschaftstheoretischen und normativen Fragen auf, die in diesem Band kontrovers behandelt werden.

Nancy Fraser ist Professorin an der New School University in New York. Im Suhrkamp Verlag ist von ihr erschienen: *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*, 1994 (es 1726); *Die halbierte Gerechtigkeit*, 2001 (es 1734).

Axel Honneth ist Professor für Philosophie am Institut für Philosophie der Johann Wolfgang Goethe-Universität und Direktor des Instituts für Sozialforschung, Frankfurt am Main. Im Suhrkamp Verlag sind erschienen: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, 1989 (stw 738); *Die zerrissene Welt des Sozialen*, 1990 (stw 849); *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, 1992 (stw 1129, 1994); *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, 2000 (stw 1491).

Nancy Fraser / Axel Honneth

Umverteilung oder Anerkennung?

Eine politisch-philosophische Kontroverse

Übersetzung der englischen Originaltexte
von Nancy Fraser durch Burkhardt Wolf

Suhrkamp

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie
http://dnb.ddb.de

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1460
Erste Auflage 2003

Satz: jürgen ullrich typosatz, Nördlingen
Druck: Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden
Printed in Germany
Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
ISBN 3-518-29060-6

1 2 3 4 5 6 – 08 07 06 05 04 03

Inhalt

Von NF für Seyla Benhabib, eine weitere unentbehrliche Diskussionspartnerin, von AH für Hans Joas, den kritischen Wegbegleiter der letzten fünfundzwanzig Jahre

Nancy Fraser / Axel Honneth
Vorbemerkung

»Anerkennung« ist zu einem Schlüsselbegriff unserer Zeit geworden. Eine ehrwürdige Kategorie der Hegelschen Philosophie, wieder zum Leben erweckt durch die politische Theorie, scheint dieser Begriff heute von zentraler Bedeutung für die Analyse von Kämpfen um Identität und Differenz zu sein. Ob nun die Landrechte der indigenen Bevölkerung oder die weibliche Hausarbeit den Konfliktstoff darstellen, die homosexuelle Ehe oder das muslimische Kopftuch, mehr und mehr wird von der Moralphilosophie die Kategorie der »Anerkennung« benutzt, um die normative Basis solcher politischen Ansprüche zu charakterisieren. Ein wesentlicher Grund für die begriffliche Verschiebung liegt in der Überzeugung, daß nur eine Kategorie, die die individuelle Autonomie von intersubjektiver Zustimmung abhängig macht, die moralischen Belange einer Vielzahl von gegenwärtigen Konflikten zu erfassen vermag. Es kann daher nicht überraschen, daß Hegels klassische Figur eines »Kampfes um Anerkennung« in dem Augenblick mit neuem Leben erfüllt wird, in dem ein sich rapide globalisierender Kapitalismus transkulturelle Begegnungen vervielfacht, eingespielte Interpretationsschemata aufbricht, Werthorizonte pluralisiert und soziale Identitäten und Differenzen politisiert.

Ist die Schlüsselstellung der »Anerkennung« inzwischen beinahe zu einer Selbstverständlichkeit geworden, so ist ihr Verhältnis zur »Umverteilung« allerdings weitgehend unthematisiert geblieben. Diese zweite Kategorie war von zentraler Bedeutung sowohl für die politische Philosophie als auch für die sozialen Kämpfe der hinter uns liegenden, »fordistischen« Periode des Kapitalismus. Systematisch entwickelt in den großen Entwürfen eines egalitären Liberalismus in der Nachkriegszeit, schien das Paradigma der distributiven Gerechtigkeit bestens geeignet, die Zielsetzungen der Arbeiterbewegung und der unteren Klassen in jener Periode zu artikulieren. In demokratischen Wohlfahrtsstaaten, deren nationale Verankerung außer Frage stand, bezogen sich die Konflikte weitgehend auf die Verteilung von Ressourcen, so daß sie in Verteilungskategorien unter Bezug auf universalistische Prinzipien ausgetragen werden konnten.

Unter Vernachlässigung von Fragen der Differenz schienen Zielsetzungen einer egalitären Verteilungspolitik die Bedeutung von »Gerechtigkeit« weitgehend auszuschöpfen. Es bestand, kurz gesagt, keine Notwendigkeit, das Verhältnis der Umverteilung zu Fragen der sozialen Anerkennung zu überprüfen.

Heute allerdings verlangt dieses Verhältnis geradezu nach einer kategorialen Überprüfung. Wie der 11. September schmerzhaft klargemacht hat, sind Kämpfe um Religion, Nationalität und Geschlecht inzwischen in einer Weise miteinander verschränkt, daß Fragen der Anerkennung nicht länger ignoriert werden können. Die sich überkreuzenden Achsen der Differenz sind viel zu politisiert, als daß derartige Fragen nicht auch in der absehbaren Zukunft im Zentrum stehen würden. Gleichzeitig jedoch hat die Ungerechtigkeit der Verteilung nicht etwa an Bedeutung verloren. Im Gegenteil, wirtschaftliche Ungleichheiten wachsen heute in dem Maße, in dem neoliberale Kräfte eine korporative Globalisierung propagieren und jene Regierungskompetenzen schwächen, die bislang ein gewisses Maß an Umverteilung in den Grenzen des Nationalstaates ermöglichten. Unter diesen Bedingungen kann die Frage nach der Verteilungsgerechtigkeit nicht einfach beiseite geschoben werden. Die Konsequenz ist vielmehr, daß weder Anerkennung noch Umverteilung in der gegenwärtigen Situation ignoriert werden dürfen; durch die sozialen und politischen Entwicklungen zu einer Beschäftigung mit beiden Konfliktzonen gezwungen, sehen politische Philosophen sich heute mit der Notwendigkeit konfrontiert, deren Verhältnis neu zu überdenken.

Genau das ist die Zielsetzung des vorliegenden Bandes. Unser Buch präsentiert eine Debatte, die eine nordamerikanische Philosophin und ein deutscher Philosoph darüber geführt haben, wie das Verhältnis von Umverteilung und Anerkennung richtig zu verstehen ist. Die von beiden Autoren geteilte Prämisse ist dabei, daß ein angemessener Begriff von »Gerechtigkeit« heute zumindest zwei Klassen von politischen Belangen umfassen muß: Jene, die in der »fordistischen« Periode als Verteilungskämpfe begriffen wurden, und diejenigen, die gegenwärtig zumeist als Anerkennungskonflikte angesehen werden. Wir stimmen auch darin überein, daß eine der herkömmlichen Bestimmungen des Verhältnisses zwischen diesen beiden Konfliktzonen unangemessen ist: Uns beiden ist die ökonomistische Perspektive fremd, der zufolge die Kämpfe um Anerkennung ein bloßes Nebenprodukt oder Epiphänomen von Verteilungskonflikten darstellen.

Hier aber enden auch schon unsere Gemeinsamkeiten. Einer von uns, Axel Honneth, versucht die Kategorie der »Anerkennung« als fundamentalen, übergreifenden Moralbegriff zu formulieren, aus dem sich distributive Zielsetzungen ableiten lassen; daher interpretiert er das sozialistische Ideal der Umverteilung als eine abhängige Größe im Kampf um Anerkennung. Die andere von uns, Nancy Fraser, bezweifelt, daß sich Umverteilungsziele unter Kategorien der Anerkennung subsumieren lassen; sie schlägt statt dessen einen »perspektivischen« Dualismus vor, in dem beide Kategorien als gleichursprüngliche und daher als wechselseitig nicht reduzierbare Dimensionen von Gerechtigkeit begriffen werden sollten. In dem Versuch, unsere jeweiligen Positionen in sich abwechselnden Kapiteln zu erläutern, behandeln wir zentrale Fragen der Moralphilosophie, der Gesellschaftstheorie und der politischen Analyse.

Der Band wird eröffnet mit einem Kapitel von Nancy Fraser, das eine erweiterte Fassung ihrer Tanner-Lectures von 1996 an der Stanford-University in Kalifornien darstellt. Um zu rekonzeptualisieren, was sie als die gegenwärtige Tendenz einer Entkoppelung von Zielen der Anerkennung und der Umverteilung wahrnimmt, schlägt sie eine zweidimensionale Konzeption von Gerechtigkeit vor, die Zielsetzungen beider Art umfassen soll, ohne die eine auf die andere zu reduzieren. Indem sie diese Konzeption mit einer Theorie des Kapitalismus verknüpft, versucht sie zu zeigen, daß allein ein konzeptueller Rahmen, der die beiden analytisch getrennten Dimensionen der Verteilung und der Anerkennung integriert, die wachsende Verzahnung von sozialen Ungleichheiten und Statushierarchien in den gegenwärtigen Gesellschaften zu analysieren erlaubt. Das Resultat dieses Integrationsversuches ist ein Konzept, in dem die ungleiche Verteilung mit mangelnder Anerkennung verschränkt ist, ohne darauf reduziert werden zu können.

Im zweiten Kapitel entwickelt Axel Honneth einen alternativen Entwurf. Im Gegensatz zu Frasers »perspektivischem Dualismus« von Umverteilung und Anerkennung schlägt er einen »normativen Monismus« der Anerkennung vor. Dabei geht er von einem ausdifferenzierten Konzept der Anerkennung aus, der neben der »Liebe« auch die »rechtliche Achtung« und die »soziale Wertschätzung« in einer Weise umfaßt, daß darin auch die Problematik der Umverteilung behandelt

werden kann. Das Resultat dieser Erweiterung stellt die These dar, daß ein recht verstandenes Konzept der »Anerkennung« jene modifizierte Version des marxistischen Paradigmas der ökonomischen Umverteilung zu integrieren vermag, die auch Nancy Fraser in ihrem Kapitel vorschwebt.

Die restlichen beiden Kapitel (III, IV) treiben diese Auseinandersetzung einen Schritt weiter. In der wechselseitigen Erwiderung auf die jeweilige Kritik bewegen wir uns auf drei verschiedenen Theorieebenen: Auf der Ebene der Moralphilosophie diskutieren wir über die relativen Vorzüge eines normativen Monismus gegenüber einem normativen Dualismus, der Priorität des »Gerechten« gegenüber dem »Guten« und den damit verknüpften Implikationen; auf der Ebene der Gesellschaftstheorie steht bei uns das Verhältnis von Ökonomie und Kultur zur Debatte, der Charakter ihrer begrifflichen Entgegensetzung und die Struktur der kapitalistischen Gesellschaft; auf der Ebene der politischen Analyse schließlich überprüfen wir die Beziehung zwischen Gleichheit und Differenz, zwischen ökonomischen Kämpfen und Identitätspolitik, sozialer Demokratie und Multikulturalismus. Auf jeder Stufe nehmen die theoretischen Zielsetzungen eine jeweils bestimmte Form an, weil jeder von uns in der Erwiderung auf die Argumente des anderen dazu gezwungen ist, die eigenen Überlegungen zu vertiefen und zu präzisieren.

Wenn ein Resultat unserer sich lang hinziehenden Auseinandersetzung die Verschärfung von einigen unserer Differenzen gewesen ist, so war das andere Ergebnis ein wachsendes Bewußtsein über all das, was wir teilen: an erster Stelle sicherlich die Anstrengung, jene herkömmlich getrennten Ebenen der Moralphilosophie, des Gesellschaftstheorie und der politischen Analyse in einer kritischen Theorie des Kapitalismus zusammenzuführen. In dieser Hinsicht fühlen wir uns mit vielen unserer Freunde und Freundinnen, Kollegen und Kolleginnen einig, die sich ebenfalls mit der Tradition der Kritischen Theorie identifizieren. Während die akademische Mehrheit heute eine disziplinäre Arbeitsteilung wie selbstverständlich vorauszusetzen scheint, die die Moraltheorie den Philosophen überläßt, die Gesellschaftstheorie den Soziologen und die politische Analyse den Politologen, so daß jeder dieser Bereiche gleichsam als freischwebend behandelt wird, teilen wir beide den Versuch, die kapitalistische Gesellschaft noch einmal als »Totalität« zu konzeptualisieren. Daher stimmen wir auch nicht jener heute häufig vertretenen Idee zu, der zufolge jedes Unternehmen einer großen Theorie, einer »grand theory«, epistemisch als unbegründet und politisch als antiquiert gelten muß; im Gegenteil, wir sind beide nach wie vor der Überzeugung, daß eine Gesellschaftskritik ihre theoretischen Geltungsansprüche und politischen Zielsetzungen nur dann einzulösen vermag, wenn sie normative Konzepte verwendet, die von einem systematischen Verständnis der gegenwärtigen Gesellschaft geprägt sind, das die aktuellen Kämpfe zu diagnostizieren erlaubt.

Für beide von uns gilt sogar, daß die unverzichtbare Grundkategorie einer solchen Analyse ein angemessener Begriff der kapitalistischen Gesellschaft bilden muß. Ja, die Debatte über das Verhältnis von Umverteilung und Anerkennung hat uns unmerklich zu einer anderen Frage geführt, die zuvor schwierig zu beantworten ist, aber entscheidend für den Versuch einer Verknüpfung von Moralphilosophie, Gesellschaftstheorie und politischer Analyse: Soll der gegenwärtig existierende Kapitalismus als ein soziales System verstanden werden, in dem eine Wirtschaftsordnung, die nicht mehr von institutionalisierten Kulturmustern direkt gesteuert wird, abgekoppelt von anderen gesellschaftlichen Sphären existiert? Oder soll die kapitalistische Wirtschaftsordnung vielmehr als das institutionelle Resultat einer Durchsetzung von kulturellen Werten begriffen werden, die ihrer ganzen Struktur nach auf einer asymmetrischen Form der Anerkennung gegründet sind? Das vorliegende Buch läßt sich auf seiner tiefsten Ebene als ein Versuch verstehen, für diese Frage im Dialog einen gemeinsamen Rahmen zu entwickeln, der es erlaubt, unsere divergierenden Antworten zu beurteilen.

Nancy Fraser

Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik

Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung

Inhalt

Einleitung

In der heutigen Welt lassen sich die Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit immer deutlicher zwei Typen zuordnen. Auf der einen Seite stehen die wohlbekannten Forderungen nach Umverteilung, die eine gerechtere Verteilung der Reichtümer und des Vermögens anstreben. Hierunter fallen die Forderungen, vom Norden zum Süden umzuverteilen, von den Reichen zu den Armen und, wie vor noch nicht allzu langer Zeit zu hören war, von den Eigentümern zu den Arbeitern. Sicherlich haben die unlängst wiedererstarkten Theorien des freien Marktes die Befürworter der Umverteilung in die Defensive gedrängt. Nichtsdestoweniger haben die egalitären Umverteilungsansprüche während der letzten 150 Jahre meistens dann als Paradigma fungiert, wenn es darum ging, soziale Gerechtigkeit theoretisch zu fassen.[1]

Wie sich immer deutlicher abzeichnet, stehen wir heute mit der »Politik der Anerkennung« vor einem zweiten Typus von Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit. In ihrer bündigsten Formulierung zielt sie auf eine differenzfreundliche Welt, in der für Ebenbürtigkeit und Gleichbehandlung nicht mehr der Preis einer Assimilation an die Mehrheit oder herrschende kulturelle Normen zu zahlen wäre. Hierunter fällt die Forderung, einerseits die eigentümlichen Perspek-

1 Dieses Kapitel ist eine revidierte und erweiterte Fassung meiner *Tanner Lectures on Human Values*, die ich im April und Mai 1996 an der Stanford University gehalten habe, abgedruckt in: *The Tanner Lectures on Human Values*, Bd. 19, hg. v. Grethe B. Peterson, Salt Lake City 1998, S. 1-67. (Der auszugsweise Nachdruck der ursprünglichen Fassung erfolgt mit freundlicher Genehmigung.) Für die Unterstützung dieses Projekts danke ich der Tanner Foundation und der Stanford University, insbesondere dem *Program in Ethics and Society*, dem Philosophischen Institut und Professor Susan Moller Okin. Auch wenn ich selbst nicht immer dazu in der Lage war, ihnen angemessen zu antworten, habe ich doch erheblich von den Kommentaren der Professoren Elizabeth Anderson und Axel Honneth profitiert. Die Gespräche mit Richard J. Bernstein, Rainer Forst, Axel Honneth, Theodore Koditschek, Steven Lukes, Jane Mansbridge, Linda Nicholson und Eli Zaretsky haben, während ich die Vorträge vorbereitete, mein Denken an Schlüsselstellen entscheidend beeinflußt. Die nachträglichen Anmerkungen und Kommentare von Seyla Benhabib, Judith Butler, Rainer Forst, Anne Phillips, Erik Olin Wright und Eli Zaretsky waren für die Revision des Textes von ebenso unschätzbarer Bedeutung wie die Diskussionen mit Rainer Forst, Axel Honneth und Eli Zaretsky.

tiven ethnischer, »rassischer« und sexueller Minderheiten, andererseits die der *gender difference*, der Geschlechterdifferenz, anzuerkennen. Diese Art von Forderungen hat in letzter Zeit das Interesse der Politischen Philosophie erweckt, so daß versucht wurde, ein neues Paradigma der Gerechtigkeit zu entwickeln, bei dem die Frage der Anerkennung ins Zentrum rückt.

Allgemein betrachtet sind wir also mit einer neuen Konstellation konfrontiert. Ehedem allein auf Umverteilung abgestellt, teilt sich der Diskurs über soziale Gerechtigkeit immer deutlicher in Forderungen nach Umverteilung einerseits, in solche nach Anerkennung andererseits. Und im selben Zuge nehmen Ansprüche auf Anerkennung zusehends eine beherrschende Stellung ein. Der Niedergang des Kommunismus, die Konjunktur zahlloser Ideologien des freien Marktes, der Aufstieg der »Identitätspolitik«, sowohl in ihrer fundamentalistischen als auch in ihrer progressiven Form – all diese Entwicklungen haben dazu beigetragen, daß die Ansprüche auf egalitäre Umverteilung viel von ihrer Bestimmtheit eingebüßt haben, wenn sie nicht sogar ganz aufgegeben worden sind.

In dieser neuen Konstellation werden die zwei Arten, Gerechtigkeit einzufordern, oftmals unabhängig voneinander ins Spiel gebracht – in praktischer wie in intellektueller Hinsicht. Innerhalb sozialer Bewegungen wie der des Feminismus werden politische Strömungen, die Umverteilung als Handhabe gegen die männliche Dominanz ansehen, zusehends von den Strömungen isoliert, die auf die Anerkennung der Geschlechterdifferenz setzen. Und dasselbe gilt größtenteils auch im intellektuellen Bereich. In den Hochschulen, um beim Beispiel des Feminismus zu bleiben, geben sich die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, die das Geschlecht als soziale Beziehungsform verstehen, alle Mühe, sich von ihren Kollegen abzugrenzen, die es als Identitätsmerkmal oder kulturellen Code auffassen. Diese Lage der Dinge veranschaulicht ein allgemeineres Phänomen: die weitverbreitete Entkopplung von Kultur- und Sozialpolitik, von Differenzpolitik und einer Politik der Gleichheit.[2]

2 Womöglich ist die politische Trennung der Umverteilung von der Anerkennung in den USA weiter fortgeschritten als anderswo, doch stellt sie kein ausschließlich amerikanisches Problem dar. Im Gegenteil, ähnliche Tendenzen lassen sich in unterschiedlicher Ausprägung in weiten Teilen der Welt beobachten, und dies selbst dort, wo die sozialdemokratischen Parteien immer noch stark sind. Das Aufkommen neoliberaler Strömungen innerhalb solcher Parteien deutet auf die

Überdies ist diese Trennung in einigen Fällen zu einer Polarisierung zugespitzt worden. Einige Verfechter der egalitären Umverteilung lehnen die Politik der Anerkennung gänzlich ab; indem sie die global verschärfte Ungleichheit, so wie sie unlängst von den Vereinten Nationen dokumentiert wurde, anführen, betrachten sie jede Forderung nach Anerkennung der Unterschiede als »falsches Bewußtsein«, als hinderlich bei der Herstellung sozialer Gerechtigkeit.[3] Umgekehrt beklatschen so manche Verfechter der Anerkennung den unübersehbaren Niedergang der Umverteilungspolitik: Indem sie die Versäumnisse eines differenzblinden ökonomischen Egalitarismus hinsichtlich der Aufgabe anprangern, den Minderheiten und Frauen ihre Rechte zu verschaffen, sehen sie die umverteilungsorientierte Politik als Herzstück eines überholten Materialismus, der den Schlüsselerfahrungen sozialer Ungerechtigkeit weder eine Stimme zu verleihen vermag noch einen Ausweg weisen könnte. In diesem Falle sind wir vor die ausschließliche Alternative gestellt: Umverteilung oder Anerkennung? Eine Politik der Klasseninteressen oder Identitätspolitik? Multikulturalismus oder Sozialdemokratie?

Dies sind nun aber, wie ich behaupten möchte, irreführende Gegensätze. Meine allgemeine These lautet, daß heutzutage Gerechtigkeit *sowohl* nach Umverteilung *als auch* nach Anerkennung verlangt. Keine von beiden ist alleine ausreichend. Sobald man dieser These folgt, drängt sich indes die Frage auf, wie beide zu verbinden seien. Ich werde zeigen, daß die emanzipatorischen Aspekte beider Bereiche in einen einzigen, umfassenden Rahmen zu integrieren sind. Auf theoretischer Ebene ist es nötig, eine zweidimensionale Konzeption von Gerechtigkeit zu entwerfen, die legitime Ansprüche auf soziale Gleichheit mit legitimen Forderungen nach Anerkennung von Unterschieden in Einklang zu bringen vermag. Auf praktischer Ebene geht es darum, ein programmatisches politisches Orientie-

Bereitschaft hin, das lange Zeit unangefochtene Bekenntnis zur Umverteilung über Bord zu werfen und statt dessen – verhältnismäßig eingeschränkte – emanzipatorische Reformen auf dem Beziehungsfeld der Anerkennung in Angriff zu nehmen.

3 Vgl. United Nations Development Program, *Human Development Report 1996*, Oxford 1996. Einige Schlaglichter auf die Befunde wirft: Barbara Crossette, »UN Survey Finds World Rich-Poor Gap Widening«, in: *New York Times*, 15. Juli 1996, 4A.

rungsschema zu entwerfen, das die Vorzüge der Umverteilungspolitik mit den Vorteilen der Anerkennungspolitik zu vereinigen erlaubt.

Meine Ausführungen gliedern sich in vier Teile. Im ersten Abschnitt werde ich zeigen, daß heutzutage weder Umverteilung alleine noch bloße Anerkennung dazu hinreichen, die bestehende Ungerechtigkeit zu überwinden; deshalb müssen sie, auf welchem Weg auch immer, miteinander versöhnt und verbunden werden. In Teil II und III werde ich einige Fragen der Moralphilosophie und Gesellschaftstheorie untersuchen, die durch unser Vorhaben, Umverteilung und Anerkennung in einem einzigen und umfassenden Ansatz sozialer Gerechtigkeit zu integrieren, aufgeworfen werden. Im vierten Teil werde ich schließlich einige Probleme der politischen Praxis in Augenschein nehmen, die entstehen, sobald wir solch eine integrative Perspektive gegenüber realen Fällen sozialer Ungerechtigkeit einzunehmen suchen.

I. Umverteilung oder Anerkennung? Eine Kritik der verkürzten Gerechtigkeit

Ich fange mit einer terminologischen Frage an. Die Begriffe *redistribution*, »Umverteilung«, und *recognition*, »Anerkennung«, haben, wie ich sie beide hier gebrauche, einen philosophischen und einen politischen Hintergrund. Philosophisch beziehen sie sich auf normative Paradigmen, die in der politischen Theorie und Moralphilosophie ausgearbeitet wurden. Politisch gesehen beziehen sie sich auf eine Reihe von Ansprüchen, die innerhalb des öffentlichen Raums von politischen Akteuren und sozialen Bewegungen erhoben wurden. Beide Perspektiven bedürfen einer eigenen Erläuterung.

Als philosophische Begriffe sind »Umverteilung« und »Anerkennung« unterschiedlicher Provenienz. »Umverteilung« kommt aus der liberalen Tradition, insbesondere aus deren anglo-amerikanischem Zweig des 20. Jahrhunderts. In den siebziger und achtziger Jahren wurde diese Tradition beträchtlich erweitert, als »analytische« Philosophen wie John Rawls und Ronald Dworkin ausgefeilte Theorien zur Verteilungsgerechtigkeit entwickelten. Indem sie den traditionell liberalen Akzent auf die individuelle Freiheit mit dem Egalitarismus der Sozialdemokratie zu synthetisieren suchten, legten sie neuartige Gerechtigkeitskonzeptionen vor, die die sozioökonomische Umverteilung rechtfertigen sollten.[4]

Dagegen stammt der Begriff »Anerkennung« aus der Philosophie Hegels, genauer gesagt aus der *Phänomenologie des Geistes*. In dieser Tradition bezeichnet Anerkennung eine ideale reziproke Beziehung zwischen Subjekten, in der jeder den anderen als seinesgleichen und zugleich als von sich getrennt sieht. Diese Beziehung wird für subjektivitätskonstitutiv erachtet; zu einem individuellen Subjekt wird man, indem man ein anderes Subjekt anerkennt und von diesem anerkannt wird. Deshalb impliziert »Anerkennung« jene hegelianische These, die man immer wieder dem liberalistischen Individualismus entgegengestellt hat: daß soziale Beziehungen den Individuen vorhergehen und die Intersubjektivität der Subjektivität gegenüber Vorrang hat. Zudem wird die Anerkennung im Gegensatz zur Umverteilung gewöhnlich der »Ethik« und weniger der »Moral« zugeschlagen, was heißt: Sie befördert in dieser Perspektive – und im Gegensatz zur prozeduralen Gerechtigkeit – wesentliche Ziele der Selbstverwirklichung und des guten Lebens. Bereits Mitte des 20. Jahrhunderts von existentialistischen Denkern mit aller Sorgfalt herausgearbeitet, erlebt die Theorie der Anerkennung augenblicklich eine Renaissance. Neohegelianische Philosophen wie Charles Taylor und Axel Honneth erheben sie zum Herzstück einer normativen Sozialphilosophie, die eine »Politik der Differenz« geltend machen will.[5]

4 Vgl. besonders John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1975, und Donald Dworkin, »What is Equality? Part 2: Equality of Resources«, in: *Philosophy and Public Affairs*, 10/4 (Herbst 1981), S. 283-345.

5 Zu Hegels Begriff der Anerkennung vgl. das Kapitel »Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft« in der *Phänomenologie des Geistes*. Wichtige darauf fußende Abhandlungen sind etwa: Alexandre Kojève, *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes, Mit einem Anhang: Hegel, Marx und das Christentum*, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1996, v. a. den ersten Abschnitt, und Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1992, v. a. Teil I: »Historische Vergegenwärtigung: Hegels ursprüngliche Idee«, S. 11-106. Zur existentialistischen Perspektive vgl. Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, hg. v. Traugott König, Reinbek 1993, v. a. das Kapitel »Der Blick«; Frantz Fanon, *Peau Noire, Masques Blancs*, Paris 1952, v. a. »L'experiénce vécue du Noir«, S. 108-134; zudem Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek 1995. Zur

Philosophisch gesehen bilden daher die Ausdrücke »Umverteilung« und »Anerkennung« ein eigenartiges Paar. Beider Schicksal ist es, von den Befürwortern der jeweils anderen Seite zurückgewiesen zu werden. Zahlreiche liberale Theoretiker der Verteilungsgerechtigkeit behaupten, daß die Anerkennungstheorie überflüssigen kommunitaristischen Ballast mit sich führe, während einige Philosophen der Anerkennung die Verteilungstheorie für individualistisch und konsumeristisch halten. Überdies haben beide Standpunkte Widerspruch aus anderen Lagern provoziert. Für Denker, die sich an die marxistische Tradition halten, vermag die Kategorie der Distribution keineswegs die kapitalistische Ungerechtigkeit in ihrer vollen Tiefe auszuloten, weil sie den Produktionszusammenhang vernachlässigt und Ausbeutung, Herrschaft und Warenförmigkeit nicht problematisieren kann.[6] Ebenso beharren diejenigen, die dem poststrukturalistischen Denken anhängen, darauf, daß die Idee der Anerkennung normalisierende Vorannahmen einer zentrierten Subjektivität in sich berge, die wiederum eine radikalere Kritik vereiteln.[7]

Im folgenden versuche ich zu zeigen, daß Umverteilung und Anerkennung trotz ihrer ungleichen philosophischen Provenienz miteinander vereinbart werden *können*. Und ich werde anzudeuten suchen, daß beide Vorstellungen so begriffen werden können, daß sie den Einwänden ihrer jeweiligen Kritiker entkommen. Zu Anfang jedoch möchte ich diese philosophischen Erörterungen zwischenzeitlich ausklammern. Statt dessen will ich zunächst Umverteilung und Anerkennung in ihren konkreten politischen Zusammenhängen betrachten – und zwar als idealtypische Konstellationen von Forderungen, die momentan im öffentlichen Raum erhoben werden. In

gegenwärtigen Diskussion über die Anerkennung vgl. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, a. a. O., und Charles Taylor, »Die Politik der Anerkennung«, in: ders., *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, mit Kommentaren von Amy Gutmann (Hg.), Steven C. Rockefeller, Michael Walzer und Susan Wolf, mit einem Beitrag von Jürgen Habermas, Frankfurt am Main 1993, S. 13-78. Als er die Ansprüche der Quebecer Nationalisten als Forderungen nach Anerkennung rekonstruierte, hat Taylor sie dahingehend verteidigt, daß sie das gemeinschaftliche Ziel eines »kulturellen Überlebens« anstreben.

6 Ich danke Eli Zaretsky und Moishe Postone dafür, daß sie im Gespräch diesen Punkt mit allem Nachdruck betont haben.

7 Dafür, daß sie auf diesen Sachverhalt eindringlich hingewiesen haben, danke ich Simon Hollis und Simon Critchley.

dieser Hinsicht beziehen sich die Ausdrücke »Umverteilung« und »Anerkennung« weniger auf philosophische Paradigmen als auf *populäre Auffassungen der Gerechtigkeit*, die die gegenwärtigen Auseinandersetzungen der Zivilgesellschaft prägen. Von den sozialen Bewegungen und politischen Akteuren stillschweigend vorausgesetzt, bestehen solche populären Auffassungen aus einer Reihe zusammenhängender Annahmen über die Ursachen der Ungerechtigkeit und über die entsprechende Abhilfe. Indem ich die populären Auffassungen von Umverteilung und Anerkennung rekonstruiere, versuche ich zu klären, wie und wieso diesen Perspektiven in den aktuellen politischen Debatten nachgesagt wurde, sie seien antithetisch.

Anatomie eines falschen Gegensatzes

Als populäre Auffassungen werden Umverteilung und Anerkennung oftmals mit bestimmten sozialen Bewegungen in Verbindung gebracht. So wird die Politik der Umverteilung üblicherweise mit klassenbezogener Politik gleichgesetzt, während die Politik der Anerkennung der »Identitätspolitik« zugeschlagen wird, welche wiederum mit den Auseinandersetzungen um Sexualität, *gender* und »Rasse« gleichgesetzt wird. Wie wir indes sehen werden, gehen diese allerorten hergestellten Verbindungen in die Irre. Zum einen faßt man mit ihnen die anerkennungsorientierten Strömungen innerhalb feministischer, antiheterosexistischer und antirassistischer Bewegungen so auf, als würden sie diese in ihrer Gänze repräsentieren; damit aber übergeht man die alternativen Strömungen, die gerade die *gender*-, »rassen«- und geschlechtsspezifischen Varianten ökonomischer Ungerechtigkeit beseitigen wollen, welche von den traditionell klassenkämpferischen Bewegungen ignoriert worden sind. Zum anderen lassen sie die Dimension der Anerkennung bei den Klassenkämpfen weitgehend unberücksichtigt, obwohl diese doch niemals nur auf die Umverteilung von Reichtümern gezielt haben. Und schließlich wird dasjenige, was wir als ein ganzes Spektrum unterschiedlichster Forderungen nach Anerkennung erkennen werden, durch die Gleichsetzung von Anerkennungs- mit Identitätspolitik auf einen einzigen Typus reduziert – nämlich auf die Forderung von Gruppen, in ihrer Besonderheit bestätigt zu werden.

Im folgenden werde ich mithin diese allzuoft hergestellten Verbindungen umgehen. Anstatt Umverteilung und Anerkennung je-

weils mit klassenbezogener Politik und Identitätspolitik auf eine Linie zu bringen, werde ich jede populäre Auffassung dahingehend verstehen, daß beide einen *eigenständigen Aspekt sozialer Gerechtigkeit* zur Sprache bringen und somit prinzipiell für *jede* soziale Bewegung in Anschlag zu bringen sind.

So gesehen kann sich das Paradigma der Umverteilung nicht nur auf klassenzentrierte politische Leitformeln beschränken (wie etwa auf die Sozialpolitik des *New Deal*, die Sozialdemokratie oder den demokratischen Sozialismus); vielmehr muß es auch all jene Spielarten des Feminismus und Antirassismus berücksichtigen, die die sozioökonomische Transformation bzw. Reform zur Handhabe gegen die Ungerechtigkeit auf der Ebene der Geschlechter- oder rassisch-ethnischen Beziehungen erkoren haben. Daher ist es umfassender als die klassenbezogene Politik im konventionellen Sinne. Desgleichen darf das Paradigma der Anerkennung nicht nur die Bewegungen berücksichtigen, die die ungerechterweise entwerteten Identitäten wieder aufwerten wollen (wie im Falle des kulturalistisch ausgerichteten Feminismus, des Nationalismus der schwarzen Kultur oder der Politik einer homosexuellen Identität); vielmehr muß es ebensosehr dekonstruktivistische Strömungen wie die *queer politics*, die kritische Politik der »Rassen« oder den dekonstruktiven Feminismus mit einbeziehen, die alle den »Essentialismus« der traditionellen Identitätspolitik zurückweisen. Daher ist dieses Paradigma umfassender als die Identitätspolitik im konventionellen Sinne.

So verstanden kann die populäre Auffassung der Umverteilung mit der der Anerkennung in vierfacher Hinsicht kontrastiert werden. Erstens setzen die zwei populären Auffassungen verschiedene Konzeptionen von Ungerechtigkeit voraus. Die populäre Auffassung der Umverteilung konzentriert sich auf sozioökonomische Ungerechtigkeiten, die sie in der ökonomischen Struktur der Gesellschaft verwurzelt sieht. Beispielsweise handelt es sich dabei um Ausbeutung (wenn also die Früchte der eigenen Arbeit von anderen in Besitz genommen werden), ökonomische Marginalisierung (wenn man auf entwürdigende oder unterbezahlte Arbeit festgelegt wird oder einem überhaupt der Zugang zu einträglicher Arbeit verwehrt ist) und Verarmung (wenn ein angemessener Lebensstandard verweigert wird). Die populäre Auffassung der Anerkennung zielt im Gegensatz dazu auf Ungerechtigkeiten, die als kulturell verstanden werden und von denen angenommen wird, daß sie in gesellschaftlich dominanten

Repräsentations-, Interpretations- und Kommunikationsmustern verwurzelt sind. Hierzu rechnen kulturbedingte Herrschaft (wenn man Interpretations- und Kommunikationsmustern unterworfen ist, die mit einer anderen Kultur verknüpft und für einen selbst fremdartig und/oder feindselig sind), verweigerte Anerkennung (wenn man über die maßgeblichen repräsentatorischen, kommunikativen und interpretativen Praktiken seiner eigenen Kultur ausgeschlossen wird) und Respektlosigkeit (wenn man in stereotypen Repräsentationsakten des öffentlichen Raums und/oder in Begegnungen des alltäglichen Lebens routineartig angefeindet und herabgesetzt wird).

Zweitens legen die zwei populären Auffassungen verschiedene Handhaben gegen die Ungerechtigkeit nahe. Im Falle der Umverteilung soll durch ökonomische Umstrukturierung für Abhilfe gesorgt werden. Dies mag eine Umverteilung des Einkommens und/oder des Vermögens nötig machen oder auch eine Neuorganisation der Arbeitsteilung, eine Neuaufteilung des Grundbesitzes, die Demokratisierung jener Prozesse, durch die Investitionsentscheidungen getroffen werden, oder die Transformation anderer grundlegender ökonomischer Strukturen. (Obwohl sich diese Handhaben beträchtlich voneinander unterscheiden, soll sie hier der Oberbegriff »Umverteilung« in ihrer Gesamtheit umfassen.[8]) Dagegen gilt im Falle der Anerkennung ein kultureller oder symbolischer Wandel als Abhilfe

8 Bei diesem Gebrauch ist »Umverteilung« nicht auf die Weise einer Neuzuteilung im gesellschaftlich endgültigen Zustand beschränkt, die mit dem liberalen Wohlfahrtsstaat assoziiert wird. Vielmehr schließt sie die Art ökonomisch tiefenstruktureller Wandlung mit ein, die historisch gesehen mit dem Sozialismus in Verbindung gebracht wurde. Daher umfaßt sie sowohl »affirmative« Verfahren, die die ökonomischen Folgen ohne Wandel der ihnen zugrundeliegenden und sie überhaupt erst hervorbringenden Mechanismen verändern wollen, als auch »transformative« Verfahren, die jene Mechanismen selbst verändern wollen. (Zur Unterscheidung zwischen affirmativer und transformativer Umverteilung vgl. Fraser, »From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ›Postsocialist‹ Age«, *New Left Review*, 212/Juli/August 1995, S. 68-93. Wiederabdruck in: Nancy Fraser, *Justice Interruptus. Critical reflections on the ›Postsocialist‹ Condition*, New York 1997). Im Laufe dieses Kapitels werde ich diesen Gegensatz eingehender erörtern. An dieser Stelle will ich nur erwähnen, daß dieser Gebrauch von »Umverteilung« dadurch, daß er mit radikalen Eingriffen in die Ökonomie im Einklang steht, auch die marxistischen Bedenken mindern sollte, der Ausdruck gehe am springenden Punkt kapitalistischer Ungerechtigkeit vorbei.

gegen Ungerechtigkeit. Letzterer könnte bewirken, daß respektlos behandelte Identitätsentwürfe und die kulturellen Leistungen verleumdeter Gruppen neu bewertet werden; daß kulturelle Vielfalt anerkannt und positiv eingeschätzt wird; daß gesellschaftlich geprägte Repräsentations-, Interpretations- und Kommunikationsmuster derart umfassend umgestaltet werden, daß sich die soziale Identität eines jeden verändert. (Selbst wenn sich auch diese Handhaben entscheidend voneinander unterscheiden, werde ich mit dem Oberbegriff »Anerkennung« abermals die ganze Gruppe meinen.[9])

Drittens setzen die zwei populären Auffassungen unterschiedliche Konzeptionen derjenigen Gruppierungen voraus, denen Ungerechtigkeit widerfährt. Im Falle der Umverteilung sind die kollektiven Subjekte der Ungerechtigkeit Klassen oder klassenähnliche Gruppierungen, die ökonomisch durch ihre besondere Stellung zum Markt oder zu den Produktionsmitteln definiert sind.[10] Der klassische Fall des Marxschen Modells stellt die ausgebeutete Arbeiterklasse dar, deren Mitglieder ihre Arbeitskraft zur Beschaffung des Existenzminimums verkaufen müssen.[11] Doch kann diese Konzeption genauso gut auf andere Fälle zutreffen. Ebenfalls inbegriffen sind rassisch klassifizierte Immigrantengruppen oder ethnische Minderheiten, die ökonomisch zu definieren sind – sei es als Rekrutierungspool für schlechtbezahlte niedere Dienstleistungen, sei es als »Unterklasse«, die zu weiten Teilen von regulär vergüteter Arbeit ausgeschlossen ist und für »überflüssig«, ja nicht einmal der Ausbeutung würdig erachtet wird. Wenn man nun den Begriff der Wirtschaft so weit ausdehnt, daß er auch unbezahlte Arbeit umfaßt, kommen hier ebenso die Frauen in den Blick – als das Geschlecht, das mit dem Löwenanteil der unbezahlten Versorgungsleistungen belastet und folglich *in puncto* bezahlter Arbeit benachteiligt wird. Ebenfalls inbegriffen sind schließlich die vielschichtig definierten Gruppierungen, die Gestalt gewinnen, sobald wir die politische Ökonomie im Sinne einer Kreuzung von Klasse, »Rasse« und Geschlecht konzipieren.

Für die populäre Auffassung der Anerkennung nehmen sich dagegen die Opfer der Ungerechtigkeit wie Webersche Statusgruppen und weniger wie Marxsche Klassen aus. Weniger durch die Produktionsbeziehung als durch die Beziehung der Anerkennung definiert, werden sie dadurch unterschieden, daß man ihnen weniger Respekt zollt und geringere Achtung entgegenbringt, und daß sie im Vergleich zu anderen gesellschaftlichen Gruppen ein minderes Prestige genießen. Der klassische Fall des Weberschen Paradigmas ist die ethnische Gruppe mit niedrigem Status, die von den herrschenden kulturellen Wertschemata als andersartig und geringerwertig gebrandmarkt werden, und dies zum Schaden des sozialen Ansehens der Gruppenmitglieder und zuungunsten ihrer Chancen, sozial geachtet zu werden.[12] Diese Konzeption kann indes auch für andere Fälle gültig sein. Unter den gegenwärtigen politischen Umständen wurde sie auf Schwule und Lesben ausgedehnt, die die weitreichende Wirkung einer institutionalisierten Stigmatisierung zu erleiden haben, zudem auf rassisch klassifizierte Gruppierungen, die als andersartig und minderwertig gebrandmarkt werden, und auf Frauen, die herabgewürdigt, sexuell verdinglicht und auf unzählige Arten despektierlich behandelt werden. Schließlich wurde sie so weit ausgedehnt, daß sie

9 Auch bei diesem Gebrauch von »Anerkennung« beschränke ich mich nicht auf die Bewertung von Gruppendifferenzen, wie sie mit dem Multikulturalismus des Mainstreams in Verbindung gebracht wird. Vielmehr wird auch hier die Umstrukturierung der symbolischen Ordnung auf einer Tiefenebene einbegriffen, die mit der Dekonstruktion assoziiert ist. Daher umfaßt »Anerkennung« sowohl »affirmative« Verfahren, die die Folgen der bestehenden Anerkennungsmodi ohne Änderung der zugrundeliegenden Rahmenbedingungen abwenden wollen, als auch »transformative« Verfahren, die jene Rahmenbedingungen selbst ändern wollen. Im Laufe dieses Kapitels werde ich auch diesen Gegensatz eingehender erörtern. Im Moment will ich nur erwähnen, daß besagter Gebrauch von »Anerkennung« dadurch, daß er mit der Dekonstruktion vereinbar ist, auch die poststrukturalistischen Bedenken mindern sollte, die der Ausdruck selbst hervorrufen mag.

10 Diese erste Formulierung umgeht das Problem, »Klasse« theoretisch stimmig zu definieren. Sie läßt offen, ob »Klasse« im traditionell marxistischen Sinne einer Beziehungsform zu den Produktionsmitteln zu verstehen sei oder im Sinne Webers, nämlich einer bestimmten Stellung zum Markt. In diesem Abschnitt werde ich von der marxistischen Definition ausgehen, um die Argumentation zu vereinfachen. In späteren Abschnitten jedoch will ich auf die Webersche Definition zurückkommen, was bei Gelegenheit zu erklären sein wird.

11 Zur Marxschen Definition der Klasse vgl. etwa Karl Marx, »Lohnarbeit und Kapital«, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 6, Berlin/Ost 1982, S. 397-423.

12 Zur Weberschen Definition des Status vgl. Max Weber, »Parteien« und »Stände und Klassen«, in: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1972, I. Halbband, S. 167-169, S. 177-180.

die vielschichtig definierten Gruppierungen umfaßt, die Kontur gewinnen, sobald wir die Beziehungsform der Anerkennung in Begriffen der Rasse, des zugeschriebenen und des natürlichen Geschlechts simultan und als kulturelle Codes in Wechselwirkung zu denken versuchen.

Daraus folgt, und hiermit gelangen wir zum vierten Punkt, daß die zwei populären Auffassungen ein unterschiedliches Verständnis von Gruppendifferenzen voraussetzen. Im Falle der Umverteilung werden solche Differenzen als ungerechtes Bewertungsgefälle [*differential*] veranschlagt. Anstatt Wesensmerkmale der betreffenden Gruppen darzustellen, sind sie das Resultat einer gesellschaftlichen Konstruktion nach Maßgabe einer ungerechten politischen Ökonomie. Aus dieser Perspektive sollten Gruppendifferenzen aufgehoben und nicht anerkannt werden. Im Falle der Anerkennung geht man hingegen mit Differenzen auf zweierlei Art um. In der einen Spielart sind sie unwesentliche, präexistente kulturelle Eigenarten, die ein ungerechtes Interpretationsschema vorsätzlich in eine Wertehierarchie übersetzt hat. In der anderen Spielart gehen die Gruppendifferenzen ihrer Übersetzung in eine Wertehierarchie keineswegs voran, sondern werden vielmehr gleichzeitig mit ihr konstruiert. Für die eine Spielart verlangt die Gerechtigkeit, die ungerechterweise entwerteten Eigenarten in ihre alten Rechte einzusetzen und daher die Gruppendifferenzen in Ehren halten, anstatt sie auszulöschen. Im Rahmen der zweiten Spielart gilt es hingegen als kontraproduktiv, die Differenzen als solche hochzuhalten; vielmehr sollten wir jene Begriffe dekonstruieren, anhand deren die Differenzen gegenwärtig entfaltet werden.

Wie ich bereits eingangs erwähnt habe, werden Umverteilung und Anerkennung in zunehmendem Maße als Alternativen veranschlagt, die einander ausschließen. Einige Verfechter der Umverteilung, wie Richard Rorty und Todd Gitlin, vertreten den Standpunkt, daß Identitätspolitik ein kontraproduktives, von den wirklichen ökonomischen Fragen ablenkendes Manöver darstellt, das noch dazu die betroffenen Gruppen »balkanisiert« und universale moralische Normen ablehnt.[13] Für sie ist das einzige wirkliche Objekt politischer Auseinandersetzung die Wirtschaft. Umgekehrt beharren nicht wenige Befürworter einer Politik der Anerkennung (wie etwa Iris Marion Young) darauf, daß eine Politik der Umverteilung, die für Differenzen blind ist, die Ungerechtigkeit noch befördern könnte, indem sie herrschende Gruppennormen irrtümlicherweise universalisiert und von untergeordneten Gruppen die Assimilation verlangt, statt deren Eigentümlichkeiten anzuerkennen.[14] Für sie ist das allem voranstehende politische Ziel die kulturelle Transformation.

Mit ihren wechselseitigen Anschuldigungen führen uns diese Gegenspieler Umverteilung und Anerkennung als unvereinbare Alternativen vor Augen. Daher scheinen sie uns vor die ausschließliche Wahl, vor ein Entweder-Oder zu stellen. Sollten wir uns für eine Politik der Umverteilung entscheiden, die die Klassenhierarchie abschaffen will? Oder sollten wir uns einer Politik der Anerkennung anschließen, die Gruppendifferenzen hochhalten oder dekonstruieren will? Offensichtlich können wir nicht beide gutheißen.

Wie dem auch sei – es handelt sich um einen irreführenden Gegensatz.

Ausgebeutete Klassen, verachtete Formen der Sexualität und zweidimensionale Kategorien

Stellen wir ein Gedankenexperiment an, um zu sehen, warum dem so ist. Man führe sich das *begriffliche* Spektrum sämtlicher Arten sozialer Grenzziehung vor Augen. Am einen Extrem stehen die Grenzziehungen, die der populären Auffassung von Umverteilung entsprechen, am anderen Extrem diejenigen, die der populären Auffassung von Anerkennung entsprechen. Dazwischen befinden sich all jene

13 Vgl. Todd Gitlin, *The Twilight of Common Dreams. Why America is Wracked by Culture Wars*, New York 1995, zudem Richard Rorty, *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus*, Frankfurt am Main 1999, sowie »Is ›Cultural Recognition‹ a Useful Notion for Left Politics?«, in: Nancy Fraser, *Adding Insult to Injury. Social Justice and the Politics of Recognition*, hg. v. Kevin Olson, London (im Erscheinen).

14 Vgl. Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton 1990. Freilich gebraucht Young weder den Ausdruck »Anerkennung«, noch bekennt sie sich zum Vorrang kultureller Transformation. Nichtsdestoweniger glaube ich, daß die tiefere Logik ihres Denkens diese Charakterisierung und Interpretation unterstützt. Ausführlicher hierzu: Nancy Fraser, »Culture, Political Economy, and Difference. On Iris Young's *Justice and the Politics of Difference*«, in: Fraser, *Justice Interruptus*, a. a. O.

Fälle, die sich als problematisch erweisen, weil sie beiden Gerechtigkeitsparadigmen zugleich entsprechen.[15]

Wenden wir uns zunächst der Umverteilung zu, dem einen Extrem des Spektrums. Postulieren wir an dieser Stelle eine idealtypische soziale Grenzziehung, die in der Wirtschaftsstruktur der betreffenden Gesellschaft verankert ist. Laut Definition wird dann jedwede von dieser Grenzziehung herrührende Ungerechtigkeit auf die politische Ökonomie zurückzuführen sein. Kern dieser Ungerechtigkeit wird die sozioökonomisch verankerte Benachteiligung sein, während die begleitenden kulturellen Ungerechtigkeiten sich in letzter Instanz aus der Wirtschaftsstruktur herleiten. Von daher betrachtet wird nur die Umverteilung und nicht die Anerkennung helfen können, wenn es darum geht, die Ungerechtigkeit zu beseitigen.

Die Klassenunterscheidung, so wie sie in der orthodoxen Wirtschaftstheorie des Marxismus entwickelt wird, scheint diesem Idealtypus sehr nahezukommen. (Lassen wir dabei einmal die Frage beiseite, ob diese Lesart des Marxismus auch wirklich angemessen ist, und klammern wir fürs erste auch die Frage aus, ob dieses Klassenkonzept den historisch existierenden Gruppierungen entspricht, die *realiter* und im Namen der Arbeiterklasse um Gerechtigkeit gekämpft haben.)[16] In dieser Konzeption ist die Klassenunterscheidung in der Wirtschaftsstruktur der kapitalistischen Gesellschaft verwurzelt. Die Arbeiterklasse ist die Gesamtheit von Personen, die ihre Arbeitskraft unter Bedingungen verkaufen müssen, welche die Klasse der Kapitalisten dazu ermächtigt, sich den Mehrwert zu ihren Gunsten anzueignen. Die entscheidende Ungerechtigkeit dieser Wirtschaftsordnung ist die Ausbeutung, jene besonders tiefreichende Form der ökonomischen Benachteiligung, durch die die Leistungsfähigkeit des Proletariats gegen dieses selbst in Anschlag gebracht und zu dem Zweck genutzt wird, ein Gesellschaftssystem aufrechtzuerhalten, das andere begünstigt. Sicherlich erleiden die Proletarier auch bedenkliche kulturelle Ungerechtigkeiten, sicherlich werden ihnen als Klasse »verborgene Verletzungen«[17] zugefügt. Doch weit davon entfernt, in einer selbständigen, an sich ungerechten Statusordnung verankert zu sein, leiten sich diese Ungerechtigkeiten aus der Wirtschaftsstruktur her, so wie überhaupt die ideologisch behauptete Minderwertigkeit einer Klasse die Ausbeutung auf anderer Ebene rechtfertigt und mit anderen Mitteln fortsetzt. Demgemäß verschafft bei dieser Art von Ungerechtigkeit allein Umverteilung und nicht Anerkennung Abhilfe. Um die Klassenausbeutung zu überwinden, bedarf es einer Umstrukturierung der politischen Ökonomie, so daß die Erträge und die Belastungen auf die Klassen anders verteilt werden. In marxistischer Perspektive vollzieht sich eine solche Umstrukturierung derart radikal, daß die Klassen als solche abgeschafft werden. Aufgabe des Proletariats ist es daher nicht einfach, sich einen höheren Gewinnanteil zu sichern, sondern »sich selbst als Klasse abzuschaffen«. Das letzte, was es braucht, wäre die Anerkennung seiner Andersartigkeit. Im Gegenteil, der einzige Weg, der Ungerechtigkeit zu begegnen, ist der, das Proletariat als eigenständige Gruppierung verschwinden zu lassen.[18]

Wenden wir uns nun dem anderen Extrem unseres konzeptuellen Spektrums zu. Postulieren wir hier eine idealtypische gesellschaftliche Grenzziehung, die der populären Auffassung der Anerkennung entspricht. Eine Grenzziehung dieser Art ist in der gesellschaftlichen Statusordnung verwurzelt und nicht in der Wirtschaftsstruktur. Deshalb wird jegliche mit ihr einhergehende strukturelle Ungerechtigkeit auf die gesellschaftlich institutionalisierten kulturellen Wertschemata zurückzuführen sein. Kern dieser Ungerechtigkeit ist mangelnde Anerkennung, wohingegen die gleichzeitigen ökonomischen

15 Die folgenden Ausführungen revidieren einen Abschnitt meines Essays »From Redistribution to Recognition?«, a. a. O.

16 Der Argumentation halber verstehe ich die Klasse zunächst im Sinne ihrer orthodoxen und ökonomischen Konzeptualisierung, und dies, um den Gegensatz zu den im folgenden erörterten anderen Idealtypen einer Gruppierung zuzuspitzen. Daher setze ich voraus, daß die Ordnung der Klassen – im Gegensatz zu der des Status – gänzlich in der ökonomischen Struktur der Gesellschaft verwurzelt ist. Natürlich ist dies keineswegs die einzig legitime Interpretation des marxistischen Klassenbegriffs. In einem späteren Stadium meiner Argumentation werde ich eine weniger ökonomische Interpretation einführen, und zwar eine solche, die (wie etwa bei E. P. Thompson und Joan Wallach Scott) den kulturellen, historischen und diskursiven Dimensionen der Klasse mehr Gewicht beimißt. Vgl. hierzu E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, London 1963, und Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History*, New York 1988.

17 Vgl. Richard Sennett und Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, New York 1973.

18 Der Einwand liegt nahe, daß das Endergebnis weniger die Abschaffung des Proletariats als seine Universalisierung wäre. Doch selbst in diesem Falle würde die Eigentümlichkeit der Gruppierung Proletariat verschwinden.

Ungerechtigkeiten letztlich auf die Statusordnung zurückgehen. Was dieser Ungerechtigkeit entgegensteuern könnte, wird nicht Umverteilung, sondern Anerkennung sein.

Das Unterscheidungskriterium der sexuellen Orientierung scheint diesem Idealtypus nahezukommen, sobald man es durch das Prisma der Weberschen Statuskonzeption betrachtet. (Wie zuvor wollen wir vorläufig die Frage hintansetzen, ob diese Auffassung von Sexualität den real existierenden homosexuellen Gruppierungen gerecht wird, die gegen den faktischen Heterosexismus mobil gemacht haben.[19]) In dieser Konzeption gründet die gesellschaftliche Grenzziehung zwischen Hetero- und Homosexuellen nicht in der politischen Ökonomie – schließlich sind Homosexuelle über die Klassengrenzen der kapitalistischen Gesellschaft hinweg verteilt, schließlich kommt ihnen bei der Arbeitsteilung keine eigentümliche Stellung zu und stellen sie keine ausgebeutete Klasse dar. Vielmehr ist diese Grenzziehung in der Statusordnung der betreffenden Gesellschaft verwurzelt, so daß institutionalisierte kulturelle Wertmuster Heterosexualität als natürlich und als Norm veranschlagen, Homosexualität dagegen als pervers und verachtenswert. Allerorten institutionalisiert, überlagern derlei heterosexuell zentrierte Wertmuster ein breites Feld sozialer Interaktion. So wie sie in zahlreichen Rechtsbereichen (einschließlich des Familien- und Strafrechts) ausdrücklich kodifiziert sind, prägen sie die rechtliche Konstruktion von Familie, Intimität, Privatsphäre und Gleichheit. Nicht minder sind sie auf zahlreichen Feldern politischer Regulierung (einschließlich der Einwanderungs-, Einbürgerungs- und Asylpolitik) und in alltäglichen Berufspraktiken (etwa in der Medizin und Psychotherapie) verwurzelt. Heterosexuell zentrierte Wertmuster durchdringen auch die Darstellungsmodi der Populärkultur und die Muster alltäglicher Interaktion. Damit werden letztlich Schwule und Lesben einer *verächtlichen Abart der Sexualität* zugeordnet und so einer geschlechtsspezifischen Form der *Status-*

19 Abermals fasse ich der Argumentation halber die Sexualität zunächst auf stark stilisierte und kulturalistische Art und Weise auf, um damit den Gegensatz zur Klasse zuzuspitzen. Daher nehme ich an, daß das Unterscheidungskriterium der Sexualität gänzlich in der Statusordnung und nicht in der politischen Ökonomie verankert ist. Selbstverständlich ist das nicht die einzig mögliche Konzeption von Sexualität. In einem späteren Schritt meiner Interpretation werde ich eine alternative Konzeption einführen, die der politischen Ökonomie eine gewichtigere Rolle zuweist.

hierarchie unterworfen. Letztere macht vor ihrer Beschämung und Beleidigung nicht halt, enthält ihnen die Rechte und Privilegien von Ehepartnern und Eltern vor, schränkt ihr Recht auf freie Meinungsäußerung und Versammlungsfreiheit ein, erniedrigt sie durch massenmedial propagierte Stereotype, setzt sie im täglichen Leben herab, schikaniert sie und verweigert ihnen die vollen Bürgerrechte und den gleichen Schutz durch das Recht. Diese Art der Schädigung entspricht der Ungerechtigkeit mangelnder Anerkennung.

Sicherlich haben auch Schwule und Lesben unter gravierenden ökonomischen Ungerechtigkeiten zu leiden: In den meisten Staaten können sie vom öffentlichen Dienst und vom Militär pauschal ausgeschlossen werden, familienrechtlich begründete Vergünstigungen werden ihnen zu weiten Teilen vorenthalten, während sie steuer- und erbrechtlich gesehen im vollen Umfang in die Pflicht genommen werden. Doch anstatt vom Wirtschaftssystem der betreffenden Gesellschaft direkt abzuhängen, rühren diese ökonomischen Ungerechtigkeiten von der Statushierarchie her, so daß die Institutionalisierung heterosexistischer Normen eine Gruppe verächtlicher Personen ins Leben ruft, die infolge ihres untergeordneten Status ökonomische Nachteile zu erleiden haben. Entsprechend sorgt angesichts dieser Ungerechtigkeit nicht die Umverteilung, sondern die Anerkennung für Abhilfe, was heißt: Man verändere die Beziehungsform der Anerkennung, und die ökonomische Benachteiligung wird verschwinden. Um Homophobie und Heterosexismus zu überwinden, muß man dann, allgemein gesprochen, die Statushierarchie der Sexualitäten verändern, die heterosexuell zentrierten Wertmuster ihrer institutionalisierten Geltung berauben und sie durch Muster ersetzen, die Schwulen und Lesben nicht minderen Respekt entgegenbringen.[20]

An den zwei Extrempolen unseres konzeptuellen Spektrums liegen die Dinge mithin ziemlich klar zutage. Wenn wir es mit gesellschaftlichen Gruppierungen zu tun haben, die dem Idealtypus der ausgebeuteten Arbeiterklasse nahekommen, stoßen wir auf verteilungs-

20 Im Grunde ist das auf mehrerlei Art und Weise zu bewerkstelligen – etwa indem man die homosexuelle Eigenart anerkennt oder den Gegensatz normal/schwul dekonstruiert. Im ersten Fall besteht die Logik der Gegenstrategie darin, die Gruppe als solche verschwinden zu lassen. Im zweiten Fall hingegen könnte sie darin bestehen, die Gruppe als solche aufzuwerten, indem ihre Eigentümlichkeit anerkannt wird. Auf diese Frage komme ich noch im folgenden zu sprechen.

bedingte Ungerechtigkeiten, die nach der Gegenstrategie der Umverteilung verlangen. Was *hier* not tut, ist eine Politik der Umverteilung. Wenn wir es dagegen mit Gruppierungen zu tun haben, die dem Idealtypus der verachteten Sexualität nahekommen, stoßen wir auf Ungerechtigkeiten, die auf mangelnde Anerkennung zurückgehen. Was *hier* gebraucht wird, ist eine Politik der Anerkennung.

Indessen erscheint die ganze Angelegenheit weniger klar, sobald wir uns von den Extrempolen entfernen. Wenn wir einen Typus sozialer Grenzziehung postulieren, der in der Mitte des konzeptuellen Spektrums angesiedelt ist, stehen wir vor einer hybriden Gestalt, die Züge der ausgebeuteten Klasse ebenso aufweist wie Merkmale der verachteten Sexualität. Derlei Grenzziehungen will ich »zweidimensional« nennen. Zugleich in der Wirtschaftsstruktur und der Statushierarchie der betreffenden Gesellschaft verankert, bewirken sie Ungerechtigkeiten, die auf beide Wurzeln zurückzuführen sind. Zweidimensional benachteiligte Gruppierungen erleiden sowohl ökonomische Benachteiligungen als auch mangelnde Anerkennung, und dies *in einer Form, in der keine der beiden Arten von Ungerechtigkeit eine indirekte Wirkung der anderen darstellt, in der vielmehr beide primär und gleichursprünglich sind.* Mithin wird in diesem Falle weder eine Politik der Umverteilung noch eine solche der Anerkennung allein ausreichen. Zweidimensional niedriggestellte Gruppierungen brauchen beides.

Das soziale Geschlecht, das *gender,* ist, wie ich behaupte, eine zweidimensionale soziale Unterscheidung. Weder bloße Klasse noch einfach Statusgruppe, ist das *gender* eine hybride Kategorie, die gleichzeitig in der ökonomischen Struktur und in der gesellschaftlichen Statushierarchie verankert ist. Ungerechtigkeit in Sachen *gender* ist deswegen nur dann zu begreifen und anzufechten, wenn sowohl die Frage der Verteilung als auch die der Anerkennung in Rechnung gestellt wird.

Von der Warte der Verteilungstheorie aus dient das *gender* als ein grundlegendes Organisationsprinzip für das Wirtschaftssystem der kapitalistischen Gesellschaft. Einerseits strukturiert es die fundamentale Unterteilung zwischen bezahlter, weil »produktiver« Arbeit und unbezahlter, weil »reproduktiver« Hausarbeit, wobei den Frauen in erster Linie die Verantwortung für letztere zugewiesen wird. Andererseits strukturiert das *gender* ebenso eine Unterteilung innerhalb der bezahlten Arbeit, nämlich die zwischen besser bezahlten, männlich

dominierten, herstellenden und professionalisierten Beschäftigungen einerseits und schlechter bezahlten, weiblich dominierten und als »pink collar« etikettierten Beschäftigungen andererseits, die sich auf den Bereich der Haushaltung konzentrieren. Die Folge ist eine Wirtschaftsordnung, die geschlechtsspezifische Formen ungerechter Verteilung bewirkt, wozu *gender*-bedingte Ausbeutung, wirtschaftliche Marginalisierung und Verarmung zählen.

Hierbei fungiert *gender* als ökonomisch verankertes Unterscheidungskriterium, das klassenähnliche Merkmale aufweist. Unter diesem Blickwinkel erscheint die *gender*-spezifische Ungerechtigkeit als Typ der Ungerechtigkeit in puncto Verteilung, die nach entschädigender Umverteilung geradezu schreit. Ähnlich wie im Falle der Klasse erfordert hier die Gerechtigkeit, die Wirtschaft dermaßen umzubilden, daß das Kriterium des *gender* bei ihrer Strukturierung einfach wegfällt. Soll *gender*-spezifische ökonomische Benachteiligung beseitigt werden, ist auch die *gender*-spezifische Arbeitsteilung abzuschaffen – die *gender*-spezifische Unterteilung zwischen bezahlter und unbezahlter Arbeit ebenso wie diejenige innerhalb der bezahlten Arbeit. Die Logik dieser Strategie kommt der zur Beseitigung des Klassenunrechts fast gleich: das *gender* als solches verschwinden zu lassen. Wäre das zugeschriebene Geschlecht nichts weiter als eine klassenähnliche Unterscheidung, wäre zur Herstellung von Gerechtigkeit nichts weiter als seine Abschaffung vonnöten.

Das ist jedoch nur die eine Seite der Medaille. Tatsächlich stellt das *gender* nicht nur eine klassenähnliche Unterscheidung dar, sondern ebenso eine Status-Unterscheidung. Als solche umfaßt es Merkmale, die eher der Sexualität als der Klasse zukommen und die es geradewegs vor die Problematik der Anerkennung stellen. *Gender*-Codes durchdringen die Interpretations- und Bewertungsschemata einer Kultur, welche wiederum für die Statushierarchie in ihrer Gesamtheit entscheidend sind. Letztlich sind so nicht nur Frauen, sondern sämtliche statusschwache Gruppen dem Risiko ausgesetzt, feminisiert und damit abgewertet zu werden.

Daher ist Androzentrismus ein wesentliches Merkmal *gender*-spezifischer Ungerechtigkeit: ein institutionalisiertes Schema kulturellen Werts, das maskulin besetzte Charakteristika privilegiert, während es alles entwertet, was »weiblich« codiert ist, was heißt: in erster Linie, aber nicht ausschließlich Frauen. Allerorten institutionalisiert, prägen androzentrische Werteschemata ein breites Feld

sozialer Interaktion. So wie sie in zahlreichen Rechtsbereichen (einschließlich des Familien- und Strafrechts) ausdrücklich kodifiziert sind, prägen sie die rechtliche Auffassung der Privatsphäre, der Autonomie, der Notwehr und Gleichheit. Nicht minder sind sie auf vielen Feldern politischer Regulierung (einschließlich der Bevölkerungs-, Einwanderungs- und Asylpolitik) und in alltäglichen Berufspraktiken (etwa in der Medizin und Psychotherapie) verwurzelt. Androzentrische Wertmuster durchdringen auch die Massenkultur und die Muster alltäglicher Interaktion. Damit werden Frauen letztlich einer geschlechtsspezifischen Form der *Statushierarchie* unterworfen, die vor sexueller Nötigung und häuslicher Gewalt nicht haltmacht, die sie durch massenmedial propagierte, trivialisierende, verdinglichende und beleidigende Stereotype erniedrigt, sie im täglichen Leben herabsetzt und schikaniert, sie im öffentlichen Raum und in Entscheidungsgremien marginalisiert oder von vornherein ausschließt und ihnen die vollen Bürgerrechte und den gleichen Schutz durch das Recht verweigert. Diese Art der Schädigung entspricht der Ungerechtigkeit mangelnder Anerkennung. Von der politischen Ökonomie ist sie relativ unabhängig und doch nicht bloß ein Teil des »Überbaus«. Daher kann sie nicht allein durch Umverteilung überwunden werden, sondern sie erfordert zusätzliche, unabhängige Handhaben auf der Ebene der Anerkennung.

An dieser Stelle taucht das *gender* als eine Statusunterscheidung auf, die ähnliche Charakteristika wie bei der Sexualitätscodierung aufweist. Die *gender*-spezifische Ungerechtigkeit erscheint unter diesem Blickwinkel als Typ mangelnder Anerkennung, der nach Abhilfe auf der Ebene der Anerkennung verlangt. Wie im Falle des Heterosexismus muß die *gender*-spezifische Statushierarchie, um den Androzentrismus zu überwinden, verändert werden, müssen die sexistischen Wertschemata ihrer institutionalisierten Geltung beraubt und durch Muster ersetzt werden, die Frauen auf gleiche Weise respektieren. Die Logik dieser Gegenstrategie entspricht fast völlig derjenigen, die hinsichtlich der Sexualität in Anschlag zu bringen war: es geht darum, den Androzentrismus zu demontieren, indem die Beziehungsform der Anerkennung neu strukturiert wird.[21]

21 Abermals kann Anerkennung auf mehr als einem Wege verschafft werden – etwa indem der Eigenart der Frauen positive Anerkennung gezollt wird oder indem die binäre Opposition zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit dekonstruiert wird.

Das *gender* ist, insgesamt gesehen, eine zweidimensionale soziale Unterscheidung. Es vereinigt eine klassenähnliche Dimension, die es in den Umkreis der Umverteilung verweist, mit einer Dimension des Status, die es gleichzeitig in die Nähe der Anerkennung stellt. Dabei muß offenbleiben, ob beiden Dimensionen dieselbe Bedeutung zukommt. Jedenfalls muß, soll der *gender*-spezifischen Ungerechtigkeit begegnet werden, sowohl die Wirtschaftsstruktur als auch die Statushierarchie der betreffenden Gesellschaft verändert werden.

Die Vorstellung, man stünde vor der Alternative, entweder zwischen dem Paradigma der Umverteilung oder dem der Anerkennung zu wählen, erleidet durch den zweidimensionalen Charakter des *gender* furchtbar Schiffbruch. Mit einer derartigen Vorstellung ist ja die Annahme verbunden, daß die kollektiven Subjekte der Ungerechtigkeit entweder Klassen oder Statusgruppen, keineswegs aber beides sind, zudem die Annahme, daß die ihnen zugefügte Ungerechtigkeit entweder ökonomische Benachteiligung oder mangelnde Anerkennung, nicht aber beides ist, daß die in Frage stehenden Gruppendifferenzen entweder ungerechte Wohlstandsgefälle oder ungerechterweise entwertete Besonderheiten, nicht aber beides darstellen, und schließlich die Annahme, daß die angemessene Handhabe gegen die erlittene Ungerechtigkeit entweder Umverteilung oder aber Anerkennung, keineswegs aber beides wäre. Wie wir sehen, sprengt das *gender* diese ganze Reihe irreführender Dichotomien. In unserem Falle stehen wir vor einer sozialen Kategorie, die das Kriterium der Klasse mit dem des Status verbindet. Differenz entsteht hier sowohl aus ökonomischen Gefällen als auch aus kulturellen Unterscheidungen. An dieser Stelle sind sowohl ökonomische Benachteiligung als auch mangelnde Anerkennung fundamental. *Gender*-spezifischer Ungerechtigkeit kann deswegen nur mit einem Verfahren gegengesteuert werden, das eine Politik der Umverteilung mit einer Politik der Anerkennung verbindet.

Im ersten Fall besteht die Logik der Gegenstrategie wieder darin, die Gruppe als solche verschwinden zu lassen. Und auch im zweiten Fall könnte sie darin bestehen, die Gruppe als solche aufzuwerten, indem ihre Eigentümlichkeit anerkannt wird. Auf diese Frage komme ich später noch zu sprechen.

Zweidimensionalität: Ausnahme oder Regel?

Wie ungewöhnlich ist das *gender* in dieser Hinsicht? Haben wir es hier mit einem einzigartigen oder seltenen Fall von Zweidimensionalität innerhalb einer ansonsten größtenteils eindimensionalen Welt zu tun? Oder ist Zweidimensionalität eher die Norm?

Es liegt auf der Hand, daß auch die »Rasse« eine zweidimensionale Grenzziehung, eine Verbindung von Status und Klasse darstellt. Gleichzeitig in der Wirtschaftsstruktur und der Statushierarchie der kapitalistischen Gesellschaft verwurzelt, gehen rassistische Ungerechtigkeiten sowohl auf ökonomische Benachteiligung als auch auf mangelnde Anerkennung zurück. In der Wirtschaft organisiert die »Rassenzugehörigkeit« die strukturelle Aufteilung zwischen bezahlten Hilfsarbeiten und anspruchsvolleren Arbeiten auf der einen Seite und zwischen ausbeutbarer und »überflüssiger« Arbeitskraft auf der anderen Seite. Hieraus resultiert die Tatsache, daß das Wirtschaftssystem rassenspezifische Formen der ökonomischen Benachteiligung erzeugt. Rassisch gekennzeichnete Einwanderer und/oder ethnische Minderheiten weisen eine unverhältnismäßig hohe Arbeitslosenquote und einen überproportional hohen Anteil an Armutsfällen auf, während sie im Bereich der schlechtbezahlten Hilfsarbeiten überrepräsentiert sind. Diesen verteilungsabhängigen Ungerechtigkeiten ist nur mittels einer Politik der Umverteilung zu begegnen.

In der Statushierarchie privilegieren unterdessen eurozentrische Wertschemata diejenigen Merkmale, die mit dem Typus des »Weißen« assoziiert sind, während alles, was als »schwarz«, »braun« oder »gelb« kodiert ist, was also paradigmatisch, wenn auch nicht ausschließlich farbige Menschen angeht, stigmatisiert wird. So werden letztlich rassisch gekennzeichnete Einwanderer und/oder ethnische Minderheiten als mängelbehaftete und minderwertige Andere aufgefaßt, die nicht als vollwertige Gesellschaftsmitglieder gelten können. Allerorten institutionalisiert, erzeugen eurozentrische Normen rassenspezifische Formen der statusmäßigen Benachteiligung, was Stigmatisierung ebenso einschließt wie tätliche Bedrohung, kulturelle Abwertung, soziale Exklusion und politische Marginalisierung, was sie im täglichen Leben herabsetzt und schikaniert und ihnen die vollen Bürgerrechte und den gleichen Schutz durch das Recht verweigert. Indem diese Art der Schädigung im wesentlichen der Ungerechtigkeit mangelnder Anerkennung entspricht, kann ihr nur durch eine Politik der Anerkennung begegnet werden.

Überdies ist keine der genannten Dimensionen des Rassismus zur Gänze ein indirekter Effekt der anderen. Sicherlich stehen die Dimensionen der Verteilung und Anerkennung miteinander in Wechselwirkung. Doch ist die rassistisch kodierte ökonomische Benachteiligung nicht ein einfaches Nebenprodukt der Statushierarchie, und genausowenig ist die rassismusbedingt mangelnde Anerkennung lediglich ein Nebenprodukt der Wirtschaftsstruktur. Vielmehr genießt jede Dimension eine relative Unabhängigkeit. Daher kann keiner von beiden auf indirektem Wege, durch Handhaben, die nur auf die jeweils andere Dimension zielen, begegnet werden. Soll also der rassistischen Ungerechtigkeit Einhalt geboten werden, muß sowohl Umverteilung als auch Anerkennung ins Spiel kommen. Für sich allein ist keine von beiden hinreichend.

Auch die Klasse kann als zweidimensional bezeichnet werden, ungeachtet der vorangehenden Erörterung. In der Tat mußte der ökonomische Idealtyp, auf den ich mich zu heuristischen Zwecken berufen habe, zahlreiche reale Komplexitäten unberücksichtigt lassen. Zweifelsohne ist die letzte Ursache der klassenförmigen Ungerechtigkeit in der Wirtschaftsstruktur der kapitalistischen Gesellschaft zu verorten.[22] Doch die bewirkte Schädigung schließt mangelnde Anerkennung nicht minder als ökonomische Benachteiligung ein; und statusabhängige Schädigungen, die ursprünglich nur Nebenprodukte des Wirtschaftssystems waren, haben mittlerweile auch ein Eigenleben entwickelt. Heutzutage mag die Dimension mangelnder Anerkennung, was die Klassen anbelangt, bereits eigenständig genug geworden sein und zu ihrer Beseitigung unabhängige Gegenstrategien der Anerkennung erfordern. Darüber hinaus kann die klassenbedingt mangelnde Anerkennung stillschweigend verhindern, daß die betroffenen Kräfte gegen die ökonomische Benachteiligung mobilisiert werden. Will man heute für einen ökonomischen Wandel breitere Unterstützung finden, so hat man zuallererst

22 Es ist richtig, daß präexistente Statusunterschiede wie etwa zwischen Lehnsherren und gemeinem Volk die Entstehung des kapitalistischen Systems mitgeprägt haben. Und doch war es erst die Herausbildung einer differenzierten und relativ eigenständigen Wirtschaftsordnung, die die klassenförmige Grenzziehung zwischen Kapitalisten und Arbeitern möglich gemacht hat.

die kulturellen Interpretationen in Frage zu stellen, die die ärmeren und arbeitenden Menschen erniedrigen, wie beispielsweise die Ideologien einer »Kultur der Armut«, die nahelegen, daß die Armen nur das bekommen, was sie verdienen. Um ihren Kampf um wirtschaftliche Gerechtigkeit zu führen, brauchen wohl auch Arme und Arbeitende eine wirksame Politik der Anerkennung, und dies, um Klassengemeinschaften und Gegenkulturen aufzubauen, die die versteckten klassenbedingten Verletzungen beseitigen und ihnen die nötige Zuversicht dafür verschaffen, für ihre eigenen Rechte einzutreten. Deshalb mag eine Politik der klassenförmigen Anerkennung sowohl als Selbstzweck angezeigt sein als auch dazu, eine Politik der Umverteilung überhaupt erst möglich zu machen.[23]

Allgemein gesprochen besitzt so selbst eine auf den ersten Blick eindimensionale ökonomische Kategorie wie die der Klasse eine Statuskomponente. Keine Frage, daß diese Komponente untergeordnet und weniger gewichtig als die ökonomische ist, und doch wird eine Überwindung der klassenabhängigen Ungerechtigkeiten erfordern, daß die Politik der Umverteilung mit einer solchen der Anerkennung verbunden wird.[24] Zumindest wird es nötig sein, in der Auseinandersetzung um die Umverteilung auch immer die klassenkämpferische Dynamik der Anerkennung im Auge zu behalten.

Wie aber verhält es sich mit der Sexualität? Stellt auch sie eine zweidimensionale Kategorie dar? Auch an dieser Stelle könnte sich der vorher zu heuristischen Zwecken skizzierte Idealtypus als ungenügend erweisen, wenn man ihn an den Komplexitäten der Realität mißt. Sicherlich liegt die eigentliche Ursache für die heterosexistische Ungerechtigkeit in der Statushierarchie und nicht in der Wirtschaftsordnung der kapitalistischen Gesellschaft.[25] Die hierbei bewirkten Schädigungen beinhalten sowohl ökonomische Benachteiligung als auch mangelnde Anerkennung, und ökonomischen Schädigungen, die als Nebenprodukte der Statushierarchie entstanden sind, kommt unleugbar ein eigenes Gewicht zu. Stillschweigend können sie jede Anstrengung vereiteln, die sich gegen die mangelnde Anerkennung richtet. Insofern für Schwule und Lesben ihr *coming out* ökonomische

23 Erik Olin Wright danke ich für die persönliche Unterredung (im Jahre 1997), aus der mehrere der Formulierungen dieses Absatzes stammen.

24 Historiker wie E. P. Thompson haben in aller Deutlichkeit gezeigt, daß realhistorische Klassenkämpfe stets auch eine Dimension der Anerkennung eingeschlossen haben, da die Arbeiter nicht nur dafür aktiv geworden sind, die Ausbeutung zu lindern oder abzuschaffen, sondern auch dafür, ihre Klassenkultur in Schutz zu nehmen und die Würde der Arbeit durchzusetzen. Hierbei haben sie eigene Klassenidentitäten entwickelt, und das oftmals auf eine Weise, die kulturelle Konstrukte wie Männlichkeit, Heterosexualität und den Typus »des Weißen« begünstigt haben, mithin auf eine Weise, die für Frauen und/oder Mitglieder sexueller, »rassischer« und ethnischer Minderheiten problematisch sein mußte. In solchen Fällen war die Dimension der Anerkennung innerhalb des Klassenkampfes nicht immer ein verläßlicher Bundesgenosse beim Streben nach sozialer Gerechtigkeit. Im Gegenteil, hierbei kam es zu noch mehr eingeschränkter, manchmal schon performativ verweigerter Anerkennung auf der Ebene von *gender*, Sexualität, »Rasse« und/oder ethnischer Zugehörigkeit. Freilich gilt dasselbe für die Kämpfe um Anerkennung, die sich auf *gender*, »Rasse« und Sexualität konzentrierten und die in der Regel auf eine Art und Weise geführt wurden, die wiederum Eliten, Angehörige der Mittelklasse und Bessergestellte allgemein (wie »Weiße«, Männer und/oder Heterosexuelle innerhalb der betreffenden Gruppe) bevorzugt. – Zur Dimension der Anerkennung im Klassenkampf vgl. Thompson, *The Making of the English Working Class*, a. a. O. Zur Dimension der *mangelnden* Anerkennung vgl. David R. Roediger, *The Wages of Whiteness. Race and the Making of the American Working Class*, London 1991, zudem Scott, *Gender and the Politics of Misrecognition*, a. a. O. Zur Dimension der mangelnden Anerkennung in feministischen und antirassistischen Kämpfen vgl. etwa Evelyn Brooks Higginbotham, »African American Women's History and the Metalanguage of Race«, in: *Signs*, 17/2 (1993), S. 251-274, sowie Elizabeth Spelman, *Inessential Woman. Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston 1988.

25 In der kapitalistischen Gesellschaft ist die Regulierung auf der Ebene der Sexualität von der Wirtschaftsstruktur relativ abgekoppelt, was eine Ordnung ökonomischer Beziehungen mit sich bringt, die sich von der Verwandtschaft unterscheidet und an der Steigerung des Mehrwerts ausgerichtet ist. In der gegenwärtigen »postfordistischen« Phase des Kapitalismus ist außerdem die Sexualität in zunehmendem Maße in der vergleichsweise neuartigen, spätmodernen Privatsphäre situiert, in der Intimbeziehungen nicht mehr mit dem Familienleben zur Deckung kommen, da sie sich vom Imperativ der Fortpflanzung losgesagt haben. Entsprechend entfernt sich die heterosexuell zentrierte Regulierung mittlerweile immer mehr von der kapitalistischen Ökonomie und ist deshalb in diese nicht mehr unbedingt funktional integriert. Somit sind die heterosexistisch verursachten Schädigungen nicht mehr ohne Umschweife von der Wirtschaftsordnung her abzuleiten. Vielmehr sind sie in einer heterosexistisch strukturierten Statushierarchie verankert, deren Entwicklungsphasen mit denen der Wirtschaft nicht mehr synchronisiert sind. Zur Entfaltung dieses Arguments vgl. Nancy Fraser, »Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism. A Response to Judith Butler«, in: *Social Text*, 53/54 (Winter/Frühjahr 1998). Als Gegenposition vgl. Judith Butler, »Merely Cultural«, in: ebd. Beide Essays sind wiederabgedruckt in: Fraser, *Adding Insult to Injury*, a. a. O.

Risiken in sich birgt, schwindet ihre Bereitschaft, die Benachteiligung durch ihren Status anzufechten; und nicht anders steht es um das Vermögen ihrer heterosexuellen Verbündeten, die in ähnlicher Weise wirtschaftliche Konsequenzen zu befürchten haben, da sie ja für homosexuell gehalten werden könnten, wenn sie sich für die Rechte der Homosexuellen öffentlich einsetzen. Hinzu kommt, daß die ökonomische Benachteiligung wohl das »schwache Glied« in der Kette heterosexistischer Unterdrückung darstellt. Im gegenwärtigen Klima könnte es einfacher sein, die unredliche Verteilungslogik anzuprangern, der sich Schwule und Lesben ausgesetzt sehen, als die tiefliegenden Ängste, von denen sich die Homophobie nährt, frontal anzugehen. Summarisch gesagt, bedarf es wohl auch des Kampfes um wirtschaftliche Gleichberechtigung, damit man überhaupt dazu beitragen kann, die sexualitätsspezifische Statushierarchie umzugestalten. Deshalb mag eine Politik der Umverteilung im Interesse bislang benachteiligter Sexualitätsformen sowohl als Selbstzweck angezeigt sein als auch dazu, eine Politik der Anerkennung überhaupt erst möglich zu machen.[26]

Allgemein gesprochen weist also selbst eine so offenkundig eindimensionale Statuskategorie wie die der Sexualität eine verteilungsbezogene Komponente auf. Zweifelsohne ist diese Komponente nur untergeordnet und weniger gewichtig als die Statuskomponente. Nichtsdestoweniger wird es, wenn sexualitätsbedingte Ungerechtigkeiten überwunden werden sollen, nötig sein, eine Politik der Anerkennung mit einer Politik der Umverteilung zu verbinden. Zumindest wird es vonnöten sein, die distributive Dynamik der Auseinandersetzungen um die Sexualität eingehender zu berücksichtigen, wenn Anerkennung erkämpft werden soll.

Vom praktischen Gesichtspunkt aus können mithin fast alle real existierenden, zu Benachteiligung führenden Prozesse als zweidimensional charakterisiert werden: Sie implizieren ökonomische Benachteiligung nicht minder als mangelnde Anerkennung, und dies auf eine Art und Weise, in der jeder der Ungerechtigkeiten ein eigenständiges Gewicht zukommt, ganz gleich, wo sie letztlich verankert sind. Natürlich sind nicht sämtliche Prozesse der Benachteiligung auf dieselbe Weise zweidimensional und auch nicht im selben Maße.

26 Auch hier verdanke ich zahlreiche Formulierungen dem erwähnten Gespräch mit Erik Olin Wright.

Wie im Falle der Klasse neigen einige stärker dem mit »Verteilung« etikettierten Ende des Spektrums zu, andere, wie im Falle der Sexualität, verlaufen eher in Richtung des mit »Anerkennung« bezeichneten Extrems, während wiederum andere Fälle, wie etwa die des *gender* und der »Rasse«, im Zentrum liegen. In jedem Fall muß das exakte Verhältnis von ökonomischer Benachteiligung und Degradation auf der Statusskala empirisch bestimmt werden. Trotzdem umfassen in praktisch jedem Fall die betreffenden Schädigungen sowohl ökonomische Benachteiligung als auch mangelnde Anerkennung, und dies in Formen, derentwegen keiner der Ungerechtigkeiten gänzlich indirekt begegnet werden kann, von denen vielmehr eine jede nach eigenständigen praktischen Maßnahmen verlangt. Praktisch gesehen muß deshalb, bevor der jeweiligen Ungerechtigkeit gegengesteuert wird, in beinahe jedem Fall sowohl eine Strategie der Umverteilung als auch eine der Anerkennung berücksichtigt werden.

Dieses zweidimensionale Verfahren wird vollends unumgänglich, sobald man die einzelnen Prozesse, in denen Ungerechtigkeiten ins Werk gesetzt werden, nicht mehr isoliert, sondern im Zusammenhang betrachtet. Schließlich sind *gender*, »Rasse«, Sexualität und Klasse keineswegs sauber voneinander abgetrennt. Vielmehr kreuzen sich all diese Achsen der Benachteiligung derart, daß sie die Interessen und Identitäten eines jeden betreffen. Niemand ist Mitglied in nur einer dieser Gruppierungen. Und Einzelpersonen, denen auf einer Achse der sozialen Gliederung ein nur untergeordneter Rang zukommt, können auf einer anderen Achse ohne weiteres eine beherrschende Stellung einnehmen. Bei diesem Lichte besehen, macht sich die Notwendigkeit einer zweischneidigen Politik der Umverteilung *und* Anerkennung innerhalb einer einzigen und zweidimensionalen Form sozialer Grenzziehung nicht nur endogen geltend. Ebenso wird sie exogen, quer zu den interagierenden sozialen Unterscheidungen deutlich. Beispielsweise wird jemand, der sowohl homosexuell als auch Mitglied der Arbeiterklasse ist, eine Strategie der Umverteilung genausosehr wie eine solche der Anerkennung wählen, ganz abgesehen davon, was er aus jeder dieser beiden Kategorien, für sich genommen, macht. So gesehen muß fast jede Einzelperson, die einer Ungerechtigkeit ausgesetzt wird, diese zwei Arten von Ansprüchen zusammenführen, und dasselbe gilt für jeden, dem es um soziale Gerechtigkeit geht, ganz abgesehen von seiner persönlichen Stellung innerhalb der Gesellschaft.

Allgemein gesagt sollte man jeden Ansatz rundweg ablehnen, der Umverteilung und Anerkennung als ausschließliche Alternativen konzipiert. Das Ziel sollte vielmehr lauten, ein integratives Verfahren zu entwickeln, das beide Dimensionen sozialer Gerechtigkeit zu umfassen und zu harmonisieren vermag.

II. Die Integration von Umverteilung und Anerkennung Probleme der Moralphilosophie

Es ist alles andere als einfach, Umverteilung und Anerkennung in einem einzigen und umfassenden Modell zusammenzudenken. Dieses Unternehmen bloß ins Auge zu fassen verstrickt einen bereits in tiefgreifende und verwickelte Probleme, die mehrere wissenschaftliche Disziplinen berühren. Beispielsweise geht es in der Moralphilosophie darum, eine übergreifende Konzeption der Gerechtigkeit zu entwerfen, die den berechtigten Forderungen sowohl nach Verteilungsgerechtigkeit als auch nach Anerkennung bestehender Differenzen angemessen ist. In der Gesellschaftstheorie besteht, wie wir sehen werden, die Aufgabe hingegen darin, die gegenwärtige Gesellschaft auf eine Weise darzustellen, die sowohl die Unterscheidung zwischen Klasse und Status zu berücksichtigen vermag als auch deren Wechselwirkung. In der politischen Theorie lautet hingegen die Aufgabe, eine Reihe institutioneller Vorkehrungen und politischer Reformen in Aussicht zu stellen, die sowohl der unfairen Verteilung als auch der mangelnden Anerkennung gegenzusteuern vermögen und die zugleich den negativen Einfluß minimieren, der auftreten könnte, wenn beide Strategien zugleich verfolgt werden. In der politischen Praxis lautet die Aufgabe schließlich, über alle bestehenden Trennlinien hinweg demokratisches Engagement zu befördern, um eine programmatische Neuorientierung auf breiter Basis zu ermöglichen, die das Beste der Politik der Umverteilung mit dem Besten der Politik der Anerkennung vereinigt.

Im folgenden Abschnitt werde ich einige der moralphilosophischen Dimensionen dieses Projekts beleuchten. Naturgemäß gehe ich dabei über das politische Verständnis von Umverteilung und Anerkennung hinaus, das in der populären Auffassung der Gerechtigkeit angelegt war. An deren Stelle betrachte ich nun Umverteilung und Anerkennung als *normative philosophische Kategorien.*

Im Bereich der Moralphilosophie muß sich jeder Versuch, Umverteilung und Anerkennung zusammenzudenken, vier entscheidenden Fragen stellen. Erstens: Ist Anerkennung wirklich eine Angelegenheit der Gerechtigkeit oder nicht vielmehr ein Anliegen der Selbstverwirklichung? Zweitens: Konstituieren Gerechtigkeit und Anerkennung zwei eigenständige und klar getrennte normative Paradigmen, oder können beide in der Problemstellung des jeweils anderen schlichtweg subsumiert werden? Drittens: Wie können wir gerechte von ungerechten Forderungen nach Anerkennung unterscheiden? Und viertens: Verlangt Gerechtigkeit die Anerkennung dessen, was die Eigenständigkeit bestimmter Gruppen oder Individuen ausmacht, oder reicht schon die Anerkennung unseres gemeinsamen Menschseins?

Die erste Frage stellt sich, sobald man in der Moralphilosophie einige der gängigen Unterscheidungen problematisiert. Auf diesem Feld werden Fragen der Gerechtigkeit gewöhnlich als Angelegenheiten »des Rechts« verstanden, die geradewegs dem Terrain der »Moral« zugeschlagen werden. Dagegen gelten Fragen der Selbstverwirklichung als Angelegenheiten »des Guten«, die eher der Domäne der »Ethik« zugerechnet werden. Zum Teil geht dieser Gegensatz auf das Merkmal der jeweiligen Reichweite zurück. Normen der Gerechtigkeit sind universell verbindlich, wie die Prinzipien der Kantschen *Moralität* gelten sie auch unabhängig davon, zu welchen besonderen Werten sich der jeweils Handelnde verpflichtet sieht. Andererseits gelten die Ansprüche auf Selbstverwirklichung gewöhnlich als mehr eingeschränkt. Wie die Regeln der Hegelschen *Sittlichkeit* sind sie von kulturell und historisch spezifischen Werthorizonten bedingt, die nicht universalisiert werden können. Daher hängt viel davon ab, ob Ansprüche auf Anerkennung der Gerechtigkeit oder aber der Selbstverwirklichung zugerechnet werden.

Gewöhnlich hält man die Anerkennung für eine Angelegenheit der Selbstverwirklichung. Das ist auch die Ansicht von Charles Taylor und Axel Honneth, den gegenwärtig bekanntesten Theoretikern der Anerkennung. Damit vollständige, unverstellte Subjektivität ermöglicht wird, ist es für beide unabdingbar, daß man von einem anderen Subjekt anerkannt wird. Enthält man jemandem die Anerkennung vor, so verweigert man ihr oder ihm eine Grundvoraussetzung

menschlichen Wohlergehens. Beispielsweise gilt für Taylor: »Nicht-Anerkennung oder Verkennung kann Leiden verursachen, kann eine Form von Unterdrückung sein, kann den anderen in ein falsches, deformiertes Dasein einschließen. [...] So gesehen zeugt Nicht-Anerkennung oder Verkennung des anderen nicht bloß von einem Mangel an gebührendem Respekt. Sie kann auch schmerzhafte Wunden hinterlassen, sie kann ihren Opfern einen lähmenden Selbsthaß aufbürden. Anerkennung ist nicht bloß ein Ausdruck von Höflichkeit, den wir den Menschen schuldig sind. Das Verlangen nach Anerkennung ist vielmehr ein menschliches Grundbedürfnis.«[27] Auf ähnliche Weise schulden wir laut Honneth »unsere Integrität [...] dem empfangenen Beifall und der erhaltenen Anerkennung von seiten anderer Personen. [V]erweigerte Anerkennung [...] ist schädigend, weil sie die jeweilige Person [...] in ihrem positiven Selbstverständnis beeinträchtigt – ein Verständnis, das durch intersubjektive Mittel erlangt wird.«[28] Insofern betrachten beide Autoren mangelnde Anerkennung als beeinträchtigte Subjektivität und beschädigte Selbstidentität. Und beide verstehen das Unrecht aus ethischer Perspektive als dasjenige, was das subjektive Vermögen zum »guten Leben« beeinträchtigt. Deshalb bezieht sich Anerkennung für Taylor und Honneth auf Selbstverwirklichung.

Im Gegensatz zu Taylor und Honneth schlage ich vor, Anerkennung als eine Angelegenheit der Gerechtigkeit zu verstehen. Daher sollte man die Frage: »Was ist falsch an der mangelnden Anerkennung?« nicht dahingehend beantworten, daß sie die Selbstverwirklichung beeinträchtigt, indem sie die »praktische Selbstbeziehung«[29] des Subjekts vereitelt. Vielmehr sollte man erwidern, daß es ungerecht ist, wenn einigen Individuen und Gruppen der Status eines vollwertigen Partners in der sozialen Interaktion vorenthalten wird, und das nur infolge bestimmter institutionalisierter Muster kultureller Wertsetzung, an deren Zustandekommen sie nicht gleichberechtigt beteiligt waren und die ihre besonderen Merkmale oder die ihnen zugeschriebenen Eigenarten verächtlich machen.

27 Taylor, »Die Politik der Anerkennung«, a. a. O., S. 14 f.

28 Axel Honneth, »Integrity and Disrespect. Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition«, in: *Political Theory*, 20/2 (Mai 1992), S. 188 f.

29 Vgl. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, a. a. O., und Honneth, »Integrity and Disrespect«, a. a. O.

Das bedarf einer Erklärung. Wenn man Anerkennung als eine Angelegenheit der Gerechtigkeit betrachtet, behandelt man sie zugleich als ein Problem des *Status*. Dies heißt wiederum, daß man institutionalisierte kulturelle Bewertungsschemata anhand ihrer Auswirkungen auf den *relativen Rang* der sozialen Akteure untersucht. Sobald solche Muster die Akteure als *Gleichrangige* klassifizieren, die untereinander in ebenbürtiger Weise am Gesellschaftsleben teilzuhaben vermögen, können wir von *wechselseitiger Anerkennung* und von einer *Gleichheit des Status* sprechen. Wenn hingegen institutionalisierte kulturelle Wertschemata einige der Akteure als minderwertig brandmarken, wenn sie diese ausschließen, ihnen die Rolle des »anderen« übertragen oder sie gleich ganz von der Bühne sozialer Interaktion verschwinden lassen, sie also nicht als gleichberechtigte Partner gelten lassen, dann sollten wir von *mangelnder Anerkennung* und *statusmäßiger Benachteiligung* sprechen.

Dies will ich das *Statusmodell der Anerkennung* nennen.[30] In diesem Modell ist die mangelnde Anerkennung weder eine psychische Deformation noch die Verhinderung ethischer Selbstverwirklichung. Vielmehr schreibt sie ein institutionalisiertes Verhältnis der *Unterordnung* und einen Verstoß gegen die Gerechtigkeit fest. Mangelnde Anerkennung zu erleiden heißt also nicht, durch die Herabwürdigung seitens anderer eine beschädigte Identität oder beeinträchtigte Subjektivität zu erleiden. Vielmehr heißt es, durch *institutionalisierte kulturelle Wertmuster* daran gehindert zu werden, als Gleichberechtigter am Gesellschaftsleben zu partizipieren. Im Statusmodell wird demnach die mangelnde Anerkennung nicht durch mißbilligende Einstellungen oder freischwebende Diskurse bewirkt, sondern durch gesellschaftliche Institutionen erzeugt. Genauer gesagt: Sie entsteht, sobald Institutionen die soziale Interaktion nach Maßgabe kultureller Normen strukturieren, die partizipatorische Parität verhindern. Hierzu zählen Heiratsgesetze, die gleichgeschlechtliche Partnerschaften als illegitim und pervers ausschließen, eine Wohlfahrtspolitik, die alleinerziehende Mütter als sittenlose Schnorrer stigmatisiert, und Polizeimethoden wie das »racial profiling«, die polizeiliche Praxis, überproportional viele Schwarze und Latinos verdachtsunabhängig zu

30 Zu einer ausführlicheren Auseinandersetzung mit dem Statusmodell vgl. Nancy Fraser, »Rethinking Recognition. Overcoming Displacement and Reification in Cultural Politics«, in: *New Left Review* 3 (Mai/Juni 2000), S. 107-120.

kontrollieren, da diese schon ihres Äußeren wegen mit Kriminalität in Verbindung gebracht werden. In jedem dieser Fälle wird die Interaktion durch ein institutionalisiertes kulturelles Wertschema reguliert, das einige Klassen sozialer Akteure als normal und andere als unzulänglich oder minderwertig ansetzt: heterosexuell ist normal, homosexuell ist pervers; ein Haushalt mit männlichem Oberhaupt ist anständig, ein solcher mit weiblichem ist es nicht; »Weiße« sind gesetzestreu, »Schwarze« sind gefährlich. In jedem der genannten Fälle wird eine Klasse von abgewerteten Personen gebildet, denen die gleichberechtigte Beteiligung am Gesellschaftsleben vorenthalten wird.

Entsprechend steht in jedem der genannten Fälle die Forderung nach Anerkennung im Raum. Doch sollte man sich darüber im klaren sein, was dies genau heißt: weniger darauf gerichtet, psychische Schäden zu kurieren, als die Benachteiligung zu überwinden, versuchen die Forderungen nach Anerkennung innerhalb des Statusmodells die untergeordnete Partei zu einem gleichrangigen Partner im Gesellschaftsleben zu erheben, der mit den anderen als Ebenbürtiger zu interagieren vermag. Sie zielen also darauf, *diejenigen kulturellen Wertschemata ihrer institutionalisierten Geltung zu berauben, die gleiche Beteiligungschancen verhindern, um sie durch Muster zu ersetzen, welche solche Chancen befördern.*

Statusmäßige Benachteiligung oder beeinträchtigte Subjektivität?

Später in diesem Kapitel werde ich auf die politischen und institutionellen Implikationen des Statusmodells eingehen. An dieser Stelle bleibt lediglich zu zeigen, daß ihm im Vergleich zu Taylors und Honneths Modell der Selbstverwirklichung *konzeptuelle* Vorteile zukommen. Vier dieser Vorteile sind besonders wichtig.

Zum einen erlaubt es das Statusmodell, die Forderungen nach Anerkennung unter den modernen Bedingungen des Wertepluralismus als moralisch verbindlich zu rechtfertigen.[31] Unter diesen Bedingungen gibt es weder eine Konzeption der Selbstverwirklichung oder des guten Lebens, die von allen geteilt werden müßte, noch eine

31 Ich danke Rainer Forst für seine Hilfe bei der Entwicklung des folgenden Arguments.

solche, die als maßgeblich veranschlagt werden könnte. Daher entpuppt sich jeder Versuch, die Forderungen nach Anerkennung dadurch zu rechtfertigen, daß man sich auf eine bestimmte Weise der Selbstverwirklichung oder des guten Lebens beruft, als sektiererisch. Für diejenigen, die die dabei theoretisch vorausgesetzte Konzeption des ethischen Werts nicht teilen, kann kein derartiges Verfahren derlei Forderungen verbindlich festschreiben.

Anders als solche Ansätze ist das Statusmodell deontologisch und alles andere als sektiererisch. Geprägt vom Gütesiegel der Moderne, dem Geist »subjektiver Freiheit«, setzt es voraus, daß die einzelnen und die jeweiligen Gruppen für sich selbst definieren können, was als gutes Leben gilt, und daß sie – innerhalb eines Rahmens, der den anderen dieselbe Freiheit gewährt – selbständig über die Art und Weise entscheiden können, ein solches zu verwirklichen. Daher beruft sich das Statusmodell nicht auf eine Konzeption der Selbstverwirklichung oder des Guten, vielmehr stützt es sich auf eine Konzeption der Gerechtigkeit, die von denen akzeptiert werden kann – und sollte –, die andersartige Konzeptionen des Guten vertreten. Was die mangelnde Anerkennung in dieser Sichtweise zu einem moralischen Fehler werden läßt, ist, daß sie einigen Individuen und einigen Gruppen die Möglichkeit vorenthält, ebenbürtig mit allen anderen am gesellschaftlichen Leben teilzuhaben. Die hier angeführte Norm *partizipatorischer Gleichberechtigung* ist im erforderlichen Maße unsektiererisch. Ansprüche auf Anerkennung vermag sie für all diejenigen verbindlich zu rechtfertigen, die ohne weiteres an der Übereinkunft einer Interaktion mit gleichen Chancen und unter den Bedingungen eines Wertepluralismus festhalten.

Das Statusmodell hat noch einen zweiten Vorteil. Indem es mangelnde Anerkennung als Benachteiligung auf der Ebene des Status versteht, verortet es das Übel in sozialen Beziehungen und nicht in der individuellen oder interpersonellen psychischen Dynamik. Dadurch entgeht es einigen der Schwierigkeiten, mit denen sich das Modell der Selbstverwirklichung konfrontiert sieht. Wenn mangelnde Anerkennung mit den Deformierungen gleichgesetzt wird, die das Selbstbewußtsein der Unterdrückten erleidet, ist es nur mehr ein kleiner Schritt dahin, dem Opfer selbst die Schuld zu geben – wenn man beispielsweise davon ausgeht, daß die dem Rassismus Ausgesetzten psychisch beschädigt sind, scheint zur ursprünglichen Verletzung auch noch eine Beleidigung hinzuzutreten. Im umge-

kehrten Fall, wenn mangelnde Anerkennung mit Voreingenommenheit von seiten der Unterdrücker gleichgesetzt wird, scheint es zu ihrer Überwindung nötig zu sein, deren Überzeugungen zu überwachen – was seinerseits autoritär und wenig liberal wäre. Beim Statusmodell handelt es sich dagegen dann um mangelnde Anerkennung, wenn einige Personen in aller Öffentlichkeit auf manifeste und nachprüfbare Weise daran gehindert werden, als vollberechtigte Mitglieder der Gesellschaft zu fungieren. Dem abzuhelfen heißt abermals, die Benachteiligung zu überwinden. Dies wiederum bedeutet, daß die Institutionen und sozialen Praktiken zu verändern sind – und das nochmals dadurch, daß die kulturellen Wertschemata ihrer institutionellen Geltung entledigt und durch solche Muster ersetzt werden, die eine gleichberechtigte Beteiligung befördern, anstatt sie zu verhindern.

Anders gesagt, das Statusmodell vermeidet jede Psychologisierung. Was das bedeutet, verlangt indes nach einer Klärung. Das Modell akzeptiert, daß mangelnde Anerkennung die Art ethischer und psychologischer Auswirkungen haben kann, die von Taylor und Honneth beschrieben wurden. Doch behauptet es, daß das Unrecht der mangelnden Anerkennung keineswegs vom Vorliegen solcher Effekte abhängt. Indem das Statusmodell die Geltung der Forderungen nach Anerkennung von der Psychologie abkoppelt, stärkt es somit ihre normative Kraft. Wenn sich die Forderungen nach Anerkennung wie in Honneths Modell auf eine psychologische Theorie »der intersubjektiven Bedingungen für eine verzerrungsfreie Identitätsbildung« gründen, dann werden sie von der zeitbedingten Gültigkeit dieser Theorie abhängig; ihre moralische Verbindlichkeit löst sich in nichts auf, sobald sich die Theorie als zweifelhaft erweist. Wenn hingegen, wie in dem von mir vorgeschlagenen Modell, Anerkennung als eine Angelegenheit des Status betrachtet wird, werden die normativen Ansprüche nicht an psychologische Sachverhalte geknüpft. Es läßt sich zeigen, daß eine Gesellschaft, die mittels ihrer institutionalisierten Normen die gleichberechtigte Beteiligung verhindert, moralisch nicht zu rechtfertigen ist, *ganz egal, ob sie nun die Subjektivität der Unterdrückten entstellt oder nicht.*

Ein dritter Vorteil ist, daß das Statusmodell die Auffassung vermeidet, jedermann habe das gleiche Recht auf gesellschaftliche Achtung. Diese Auffassung ist selbstverständlich unhaltbar, weil sie die Vorstellung der Achtung selbst ad absurdum führt.[32] Dennoch scheint sie aus zumindest einer für das Modell der Selbstverwirklichung maßgeblichen Konzeption der Anerkennung zu folgen. In Honneths Darstellung rechnet gesellschaftliche Achtung zu den »intersubjektiven Bedingungen für eine verzerrungsfreie Identitätsbildung«, die von der Moral geschützt werden sollen. Daraus muß man schließen, daß moralisch gesehen jedermann einen Anspruch darauf erheben kann, gesellschaftliche Achtung zu genießen. Indessen führt die an dieser Stelle vorgeschlagene Konzeption der Anerkennung zu keiner derartigen *reductio ad absurdum.* Statt dessen beinhaltet das Konzept, daß alle Personen das gleiche Recht haben, unter fairen Bedingungen der Chancengleichheit nach gesellschaftlicher Achtung zu streben.[33] Solche Bedingungen sind nicht gegeben, wenn institutionalisierte kulturelle Bewertungsmuster etwa Weiblichkeit, »Nicht-Weiße«, Homosexualität und alles kulturell damit Assoziierte ständig herabsetzen. In diesem Falle haben Frauen und/oder farbige Menschen und/oder Schwule und Lesben bei ihrem Streben nach Achtung Hindernisse zu überwinden, denen andere nicht ausgesetzt sind. Und jeder, selbst ein heterosexueller weißer Mann, stößt auf weitere Hindernisse, sobald er sich dazu entschließt, einer Betätigung nachzugehen oder Eigenschaften zu kultivieren, die kulturell als weiblich, homosexuell oder »farbig« kodiert sind.

Schließlich bietet das Statusmodell einen vierten Vorteil, der an dieser Stelle von zentraler Bedeutung ist. Indem es mangelnde Anerkennung als einen Verstoß gegen die Gerechtigkeit versteht, erleichtert es die Integration von Forderungen nach Anerkennung

32 An dieser Stelle setze ich die – in der Moralphilosophie mittlerweile gängige – Unterscheidung zwischen Respekt und Achtung voraus. Ihr zufolge wird Respekt allgemein und jeder Person des gemeinsamen Menschseins halber geschuldet; Achtung hingegen wird entsprechend den persönlichen und je eigentümlichen Merkmalen, Fertigkeiten oder Leistungen in unterschiedlichem Maße verteilt. Daher ist die Vorschrift, jedem den gleichen Respekt zu zollen, vollkommen vernünftig, diejenige aber, jedem die gleiche Achtung zu gewähren, ist ein Oxymoron.

33 Diesen Punkt kann man auch folgendermaßen formulieren: Obwohl niemand ein Recht auf gleiche gesellschaftliche Achtung im positiven Sinne hat, genießt jeder ein Recht darauf, nicht auf der Grundlage institutionalisierter Gruppenklassifikationen geringgeachtet zu werden, die seinen Stand als vollwertiger Partner in der sozialen Interaktion untergraben. Diese Formulierung verdanke ich einem persönlichen Gespräch mit Rainer Forst.

und Forderungen nach Umverteilung von Ressourcen und Vermögen. Anders gesagt, an dieser Stelle wird wie im Falle der Verteilungsgerechtigkeit Anerkennung der allgemein verbindlichen Domäne der deontologischen Moralität zugewiesen. Indem beide Kategorien somit einer einzigen normativen Sphäre zugerechnet werden, werden sie kommensurabel – und können womöglich in einen allgemeinen Rahmen eingepaßt werden. Aus Sicht des Selbstverwirklichungsparadigmas sind dagegen die Aussichten, beide begrifflich zu integrieren, eher trübe. Wie wir gesehen haben, veranschlagt dieser Ansatz Anerkennung als eine ethische Frage, was sie mit der Verteilungsgerechtigkeit inkommensurabel macht. Wer also von diesem Standpunkt aus sowohl Umverteilung als *auch* Anerkennung gutheißen will, riskiert eine Art philosophischer Schizophrenie.

Eingangs habe ich erwähnt, daß Umverteilung und Anerkennung, als philosophische Kategorien genommen, aus völlig verschiedenen Kontexten stammen. Wie wir gesehen haben, rührt das Paradigma der Distribution von der anglo-amerikanischen Tradition des Liberalismus her und wird häufig mit der Kantschen *Moralität* in Verbindung gebracht. Die Anerkennung indes kommt aus der phänomenologischen Tradition und wird üblicherweise mit der Hegelschen *Sittlichkeit* assoziiert. Von daher kann es nicht überraschen, daß man die zwei Kategorien oftmals für konzeptuell unvereinbar gehalten hat. Und doch überwindet das Statusmodell diese vermeintliche Inkompatibilität. Indem es sowohl Umverteilung als auch Anerkennung als ein Gerechtigkeitsproblem versteht, gestattet es uns, beide Begriffe in ein und denselben normativen Rahmen zu stellen. Somit setzt es uns instand, Ansprüche beiderlei Typs gutzuheißen – und dies, ohne der besagten philosophischen Schizophrenie zu erliegen.

Aus all diesen Gründen sollte man Anerkennung eher als eine Angelegenheit der Gerechtigkeit betrachten denn als eine der Selbstverwirklichung. Doch was folgt nun daraus für die Theorie der Gerechtigkeit?

Gegen den Reduktionismus – eine zweidimensionale Konzeption der Gerechtigkeit

Setzen wir von nun an voraus, daß Anerkennung eine Angelegenheit der Gerechtigkeit darstellt. Wie genau ist es dabei um ihr Verhältnis zur Distribution bestellt? Müssen wir, wenn wir uns nun unserer zweiten moralphilosophischen Frage zuwenden, daraus schließen, daß Verteilung und Anerkennung zwei voneinander klar abgegrenzte Gerechtigkeitskonzeptionen *sui generis* vertreten? Oder läßt sich die eine auf die andere reduzieren?

Die Frage der Reduktion muß von zwei verschiedenen Blickwinkeln aus betrachtet werden. Vom einen aus lautet die Frage, ob die kanonisierten Theorien der Verteilungsgerechtigkeit die Probleme der Anerkennung in ausreichendem Maße einzubeziehen vermögen. Meiner Meinung nach muß dies verneint werden. Sicherlich stellen viele Theoretiker der Verteilungsgerechtigkeit die Bedeutung des Status neben oder gar über die des materiellen Wohlergehens und versuchen, ihn in ihre Darstellung mit einzubeziehen.[34] Doch sind ihre Resultate alles in allem nicht befriedigend. Die meisten dieser Theoretiker setzen eine reduktive, zugleich ökonomistische und legalistische Auffassung des Status voraus, um damit nahezulegen, daß eine gerechte Verteilung von Ressourcen und Rechten schon dazu hinreicht, mangelnde Anerkennung von vornherein auszuschließen. In Wirklichkeit aber ist, wie wir gesehen haben, nicht jede Form mangelnder Anerkennung das Nebenprodukt einer unfairen Vertei-

34 John Rawls beispielsweise versteht an einigen Stellen »Grundgüter« wie Einkommen und Beschäftigung als gesellschaftliche Grundlagen des »Selbstrespekts«, während er diesen selbst als ein besonders wichtiges Grundgut bezeichnet, dessen Verteilung eine Angelegenheit der Gerechtigkeit darstelle. Ronald Dworkin verteidigt auf ähnliche Art und Weise die Vorstellung einer »Gleichheit der Ressourcen« als Ausdruck des »gleichen moralischen Werts von Personen« in Begriffen der Distribution. Schließlich veranschlagt Amartya Sen sowohl das »Selbstgefühl« als auch das Vermögen, »ohne sich zu schämen in der Öffentlichkeit auftreten zu können«, als unerläßlich, wenn es um die »Funktionstüchtigkeit« geht, so daß beide in den Umkreis einer Gerechtigkeitskonzeption fallen, die die gleiche Verteilung grundlegender Fertigkeiten vorschreibt. Vgl. hierzu Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, a. a. O., § 67 und § 82, sowie *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main 1998, S. 160, 273, 433 ff. Zudem Ronald Dworkin, »What is Equality? Part 2: Equality of Resources«, a. a. O., und Amartya Sen, *Commodities and Capabilities*, Amsterdam 1985.

lung oder der Kombination von unfairer Verteilung mit rechtlicher Diskriminierung. Man führe sich nur den Fall des afroamerikanischen *Wall Street Bankers* vor Augen, den einfach kein Taxifahrer mitnehmen will. Um auch solche Fälle berücksichtigen zu können, muß eine Theorie der Gerechtigkeit über die Verteilung von Rechten und Gütern hinausgehen, um auch institutionalisierte Schemata kultureller Bewertung berücksichtigen zu können. Sie muß sorgsam erwägen, ob solche Muster die gleichberechtigte Beteiligung am gesellschaftlichen Leben verhindern.[35]

Wie steht es nun um die andere Seite der Frage? Können die bestehenden Theorien der Anerkennung die Verteilungsproblematik auf angemessene Weise mit einbeziehen? Auch diese Frage, behaupte ich, muß verneint werden. Zweifelsohne halten einige Theoretiker der Anerkennung die Bedeutung der ökonomischen Gleichheit hoch und versuchen, sie in ihren Ansatz aufzunehmen. Doch auch hier sind die Ergebnisse nicht wirklich befriedigend. Axel Honneth etwa setzt eine reduktive kulturalistische Auffassung von Verteilungsgerechtigkeit voraus. Indem er annimmt, daß sämtliche ökonomischen Ungleichheiten in einer kulturellen Ordnung verwurzelt seien, die einige Arten der Arbeit privilegiert, glaubt er, daß schon eine Veränderung dieser kulturellen Ordnung dazu hinreicht, ökonomische Benachteiligung von vornherein auszuschließen.[36] In Wirklichkeit jedoch ist, wie wir gesehen haben, nicht jede Art ökonomischer Benachteiligung ein Nebenprodukt mangelnder Anerkennung. Man führe sich nur den Fall eines sachkundigen, weißen und männlichen Industriearbeiters vor Augen, der deshalb arbeitslos wird, weil seine Fabrik infolge einer riskanten Firmenfusion geschlossen wird. In diesem Falle hat die Verteilungsungerechtigkeit der Fehlverteilung wenig mit mangelnder Anerkennung zu tun. Vielmehr handelt es sich um eine Konsequenz aus den systemischen Notwendigkeiten eines spezialisiert ökonomischen Beziehungsgefüges, dessen raison d'être in der Akkumulation von Profiten besteht. Damit sie derlei Fälle berücksichtigen kann, muß eine Theorie der Gerechtigkeit über die kulturellen Wertschemata hinausgehen, um die Struktur des Kapitalismus zu untersuchen. Sie muß in Erwägung ziehen, ob die ökonomischen Mechanismen, die vom Beziehungsgefüge des Prestiges relativ entkoppelt sind und auf relativ autonome Weise operieren, die gleichberechtigte Beteiligung am Gesellschaftsleben verhindern.

Allgemein gesprochen, es haben bislang weder die Theoretiker der Distribution noch die der Anerkennung geschafft, das Anliegen der Gegenseite auf angemessene Weise in ihre Konzeption zu integrieren.[37] Wenn zudem eine real wirksame Reduktion nicht vorliegt, sind auch rein verbale Beziehungsverhältnisse von nur geringem Nutzen. Es ist wenig gewonnen, wenn man sich auf rein semantische Be-

35 Die rühmliche Ausnahme eines Theoretikers, der Probleme der Kultur in den Rahmen seiner Distributionstheorie zu stellen versucht hat, ist Will Kymlicka. Kymlicka schlägt vor, den Zugang zu einem »intakten Kultursystem« als Primärgut anzusetzen, welches fair zu verteilen ist. Dieser Ansatz ist auf eine multinationale politische Ordnung nach Art Kanadas zugeschnitten, und dies im Gegensatz zu einer polyethnischen politischen Ordnung nach Art der Vereinigten Staaten. Daher ist er auch nicht auf die Fälle mangelnder Anerkennung anzuwenden, in denen sich die mobilisierten Anspruchsberechtigten nicht fein säuberlich in unterschiedliche Gruppen mit relativ abgegrenzter Kultur aufteilen. Und genausowenig auf diejenigen Fälle, in denen die Ansprüche auf Anerkennung weniger die Form einer Forderung nach Souveränität (auf dieser oder jener Ebene) annehmen als vielmehr auf gleichberechtigte Partizipation innerhalb eines Gemeinwesens zielen, das von multiplen, sich überkreuzenden Linien der Unterschiedlichkeit und Ungleichheit durchzogen ist. Zu dem Argument, ein intaktes Kultursystem sei ein Primärgut, vgl. Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford 1989. Zur Unterscheidung zwischen multinationalen und polyethnischen Gemeinwesen vgl. ders., »Three Forms of Group-Differentiated Citizenship in Canada«, in: Seyla Benhabib (Hg.), *Democracy and Difference*, Princeton 1996.

36 Vgl. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, a. a. O.

37 Natürlich könnte sich dies durchaus ändern. Nichts von dem Gesagten schließt a priori aus, daß man das Paradigma der Distribution so weit ausdehnen könnte, bis es auch Probleme der Kultur umfaßt, oder daß man das Paradigma der Anerkennung so weit ausdehnen könnte, bis es das kapitalistische System mit einbegreift, auch wenn ich letzteres für noch unwahrscheinlicher halte. In beiden Fällen wird es notwendig sein, mehrere Grundbedingungen gleichzeitig zu erfüllen: erstens muß man vermeiden, Kultur und kulturelle Differenzen zu hypostasieren; zweitens muß man den Bedarf an unsektiererischer und deontologischer Moralbegründung unter den Bedingungen des modernen Wertepluralismus respektieren; drittens muß man die asymmetrische Gestalt der kapitalistischen Gesellschaft in Betracht ziehen, in der die Entwicklungslinien von Status und Klasse auseinanderlaufen können; und viertens muß man übertrieben unitäre oder Durkheimsche Konzeptionen der kulturellen Integration vermeiden, die ein einziges kulturelles Wertschema postulieren, das von allen geteilt werden soll und das angeblich alle Institutionen und sozialen Praktiken durchdringt. Jedem dieser Desiderate wende ich mich noch eigens zu.

stimmungen kapriziert und etwa behauptet, auch die Anerkennung sei ein Gut, das verteilt werden muß, oder wenn man, umgekehrt, sich an die definitorische Gewißheit klammert, daß jedes Verteilungssystem auch eine ihm zugrundeliegende Matrix der Anerkennung repräsentiere. In beiden Fällen ist das Ergebnis eine Tautologie. Im ersten Fall wird per definitionem jegliche Anerkennung zur Distribution gemacht, während im zweiten nichts weiter als das Gegenteil behauptet wird. In keinem der beiden Fälle wird das eigentliche Problem der begrifflichen Integration angegangen.[38]

Wenn es zu einer faktisch gerechtfertigten Reduktion nicht kommt, welcher Ansatz bleibt dann noch für diejenigen, die Distribution und Anerkennung in einen einzigen normativen Rahmen zu integrieren versuchen? Anstatt das eine Paradigma auf Kosten des anderen stark zu machen, schlage ich vor, das zu erarbeiten, was ich eine »zweidimensionale« Konzeption der Gerechtigkeit nennen will. Eine zweidimensionale Konzeption versteht Verteilung und Anerkennung als unterschiedliche Dimensionen und Aspekte der Gerechtigkeit. Ohne eine Dimension auf die andere zu reduzieren, umfaßt sie beide innerhalb eines breiteren Rahmens.

Wie bereits bemerkt, besteht der normative Kern meiner Konzeption in der Vorstellung einer *partizipatorischen Parität.*[39] Nach dieser Norm erfordert die Gerechtigkeit gesellschaftliche Vorkehrungen, die

38 In der Tat könnten solche rein definitorischen »Reduktionen« tatsächlich dazu beitragen, die voranschreitende Lösung dieser Probleme zu behindern. Indem sie den trügerischen Schein der Reduktion erzeugen, könnten es derlei Ansätze erschweren, mögliche Spannungen und Konflikte zwischen den Forderungen nach Umverteilung und denen nach Anerkennung zu erkennen, ja sie könnten letztlich überhaupt verhindern, diese zu lösen. Weiter unten werde ich solche Spannungen und Konflikte noch eigens in Augenschein nehmen.

39 Seitdem ich diese Wendung im Jahre 1990 geprägt habe, spielt der Ausdruck der »Parität« in der feministischen Politik Frankreichs eine zentrale Rolle. Dort bezeichnet er die Forderung, daß Frauen volle 50% der Abgeordnetensitze sowie der Positionen in anderen repräsentativen Körperschaften besetzen. Entsprechend meint »Parität« in Frankreich die streng numerische Gleichberechtigung der Geschlechter in der politischen Repräsentation. Für mich bezeichnet »Parität« hingegen die Bedingung, eine *Gleiche* bzw. ein *Gleicher* zu sein, also *gleichberechtigt* mit anderen zu sein und von derselben Grundlage auszugehen. Welcher Grad und welche Ebene der Gleichheit genau nötig ist, um solche Parität sicherzustellen, lasse ich offen. In meiner Fassung besteht überdies die moralische Notwendigkeit darin, daß den Gesellschaftsmitgliedern die *Möglichkeit* der Parität garantiert

allen (erwachsenen) Gesellschaftsmitgliedern erlauben, miteinander als Ebenbürtige zu verkehren. Damit die partizipatorische Parität möglich werden kann, müssen, wie ich behaupte, mindestens zwei Bedingungen erfüllt sein.[40] Zum einen muß die Verteilung materieller Ressourcen die Unabhängigkeit und das »Stimmrecht« der Partizipierenden gewährleisten. Dies will ich die *objektive Bedingung* partizipatorischer Parität nennen. Diejenigen Formen und Ebenen ökonomischer Abhängigkeit und Ungleichheit, die die Parität der Beteiligung erschweren, schließt sie von vornherein aus. Von vornherein ausgeschlossen sind deshalb auch die gesellschaftlichen Strukturen, die Verelendung, Ausbeutung und schwerwiegende Ungleichheiten in Sachen Wohlstand, Einkommen und Freizeit institutionalisieren und dabei einigen Menschen die Mittel und Gelegenheiten vorenthalten, mit anderen als Ebenbürtige zu interagieren.[41]

Die zweite Bedingung verlangt dagegen, daß institutionalisierte kulturelle Wertmuster allen Partizipierenden den gleichen Respekt erweisen und Chancengleichheit beim Erwerb gesellschaftlicher Achtung gewährleisten. Das will ich die *intersubjektive Bedingung* partizipatorischer Parität nennen. Diese schließt institutionalisierte Normen aus, die einige Gruppen und die mit ihnen verbundenen Qualitäten systematisch herabsetzen. Daher werden von vornherein alle institutionalisierten Wertschemata ausgeschlossen, die einigen Leuten den Status eines vollberechtigten Partners in der Interaktion vorenthalten – sei es, indem ihnen in übertriebenem Maße eine »Andersartigkeit« zugeschrieben wird, sei es, indem man es versäumt, ihnen ihre Besonderheit zuzubilligen.

wird, ganz gleich, ob und wann sie sich dazu entschließen, an einer bestimmten Betätigung oder Interaktion zu partizipieren. Es ist nicht erforderlich, daß tatsächlich jeder an solch einer Aktivität partizipiert.

40 Ich sage »*mindestens* zwei Bedingungen müssen erfüllt sein«, um die Möglichkeit offenzulassen, daß es mehr als zwei sein könnten. Ich denke hierbei an eine mögliche dritte Bedingung für die Möglichkeit partizipatorischer Parität, die man »politisch« nennen könnte. Diese dritte Bedingung werde ich in einem späteren Abschnitt dieses Kapitels behandeln.

41 Es ist offen, wie weit die ökonomische Ungleichheit gehen kann, um mit der partizipatorischen Parität noch vereinbar zu sein. In einem gewissen Maße ist solche Ungleichheit unvermeidlich und nicht zu beanstanden. Doch gibt es eine Schwelle, an der die Ungleichheit in puncto Ressourcen so schwerwiegend wird, daß sie die partizipatorische Parität verhindert. Wo exakt diese Schwelle anzusetzen ist, bleibt einer weiteren Untersuchung vorbehalten.

Sowohl die objektive als auch die intersubjektive Bedingung ist für die partizipatorische Parität unverzichtbar. Keine von beiden ist alleine ausreichend. Die objektive Bedingung bringt die Anliegen zur Geltung, die traditionellerweise mit der Theorie der Verteilungsgerechtigkeit verbunden sind, insbesondere dann, wenn sie die gesamtgesellschaftliche Wirtschaftsordnung und ein ökonomisch definiertes Klassengefälle betreffen. Die intersubjektive Bedingung bringt diejenigen Anliegen zur Geltung, auf die unlängst in der Philosophie der Anerkennung ein Schlaglicht geworfen wurde, besonders aber diejenigen, die die Statusordnung der Gesellschaft und kulturell definierte Statushierarchien betreffen. Daher umfaßt eine zweidimensionale Konzeption der Gerechtigkeit, die sich an der Norm der partizipatorischen Parität orientiert, sowohl Umverteilung als auch Anerkennung, ohne dabei die eine auf die andere zu reduzieren.

Dieser Ansatz trägt wesentlich dazu bei, die nötige begriffliche Integration umzusetzen. Indem er Umverteilung und Anerkennung als zwei unabhängige Dimensionen der Gerechtigkeit auffaßt, dehnt er das übliche Verständnis von Gerechtigkeit so weit aus, daß es sowohl intersubjektive als auch objektive Perspektiven mit einschließt. Und indem er überdies beide Dimensionen der umfassenden Norm partizipatorischer Parität unterstellt, bringt er sie in den Anwendungsbereich eines einzigen, normativ vereinheitlichten Rahmens. Die Gestalt dieses Rahmens, einschließlich der in ihm herrschenden Beziehung zwischen Umverteilung und Anerkennung, wird deutlich werden, wenn wir die zwei verbleibenden moralphilosophischen Fragen in Augenschein nehmen.

Die Rechtfertigung von Ansprüchen auf Anerkennung

Nachdem wir unser Konzept der Gerechtigkeit so weit ausgedehnt haben, daß es auch das intersubjektive Anliegen der Anerkennung umfaßt, gelangen wir zu unserer dritten moralphilosophischen Frage: wie kann man gerechtfertigte von ungerechtfertigten Forderungen nach Anerkennung unterscheiden?

Es ist klar, daß nicht jeder Anspruch auf Anerkennung berechtigt ist, genauso wie dies nicht jede Forderung nach Umverteilung sein kann. In beiden Fällen benötigt man eine Liste von Kriterien und/oder Verfahrensweisen, um berechtigte von unberechtigten Forderungen zu unterscheiden. Schon seit langem haben Theoretiker der

Verteilungsgerechtigkeit solch einen Katalog aufzustellen versucht, ganz gleich, ob sie sich nun dabei auf objektivistische Kriterien wie die Nutzenmaximierung berufen haben oder auf Verfahrensnormen wie solche der Diskursethik. Anerkennungstheoretiker haben sich hingegen diesem Problem nur zögerlich gestellt. Um gerechtfertigte von ungerechtfertigten Ansprüchen unterscheiden zu können, müssen sie erst noch die geeigneten Prinzipien vorgeben.

Besagtes Problem stellt gerade diejenigen vor gravierende Schwierigkeiten, die Anerkennung als eine Angelegenheit der Selbstverwirklichung verstehen. Beispielsweise lassen sich an diesem Punkt ernsthafte Einwände gegen Honneths Theorie erheben. Ihm zufolge muß jeder erst seine Andersartigkeit anerkannt bekommen, um damit eine gewisse Selbstachtung zu erlangen, die wiederum (zusammen mit dem Selbstvertrauen und Selbstrespekt) einen wesentlichen Bestandteil der unverzerrten Selbstidentität darstellt.[42] Daraus folgt offenbar, daß diejenigen Ansprüche auf Anerkennung, die die Selbstachtung des Anspruchstellenden befördern, gerechtfertigt sind, während diejenigen, die sie vermindern, es nicht sind. Auf der Grundlage dieser Hypothese würde jedoch eine rassistisch begründete Identität ein gewisses Maß an Anerkennung verdienen, insofern sie einigen ärmeren »weißen« Europäern und Amerikanern europäischer Abstammung ihr Selbstwertgefühl dadurch aufrechtzuerhalten erlaubt, daß sie sich den ihnen angeblich Unterlegenen gegenüber profilieren können. Antirassistische Ansprüche wären hingegen eher hinderlich, weil sie die Selbstachtung der ärmeren »Weißen« bedrohen. Unglücklicherweise sind Fälle wie dieser, in dem Vorurteile psychischen Nutzen abwerfen, alles andere als selten. Sie alleine lassen die Auffassung bezweifeln, daß schon eine gesteigerte Selbstachtung Ansprüche auf Anerkennung rechtfertigen könnte.

Wie aber *sollen* Ansprüche auf Anerkennung dann beurteilt werden? Wodurch wird ein angemessenes Kriterium zur Einschätzung ihrer Vorzüge konstituiert? Der hier vorgeschlagene Ansatz beruft sich auf die partizipatorische Parität als Bewertungsstandard. Wie wir gesehen haben, schließt diese Norm beide Dimensionen der Gerechtigkeit ein, Distribution wie Anerkennung. Daher dient für beide Dimensionen dasselbe allgemeine Kriterium dazu, berechtigte von unberechtigten Ansprüchen zu unterscheiden. Ganz gleich, ob nun

42 Honneth, *Kampf um Anerkennung*, a. a. O.

Verteilung oder Anerkennung das Problem darstellt, die Anspruchstellenden müssen beidemale zeigen, daß bestehende Vorkehrungen sie daran hindern, als Ebenbürtige am Gesellschaftsleben teilzunehmen. Diejenigen, die Forderungen nach Umverteilung anmelden, müssen zeigen, daß bestehende ökonomische Arrangements ihnen die Ressourcen und Möglichkeiten vorenthalten, die notwendige objektive Bedingungen für die partizipatorische Parität darstellen. Wer Anerkennung beansprucht, muß zeigen, daß institutionalisierte Muster kultureller Bewertung ihr oder ihm den gleichen Respekt und/oder die gleichen Chancen beim Erwerb gesellschaftlichen Ansehens vorenthalten, die wiederum als notwendige intersubjektive Bedingungen fungieren. Daher ist in beiden Fällen die Norm partizipatorischer Parität der allgemeine Standard für berechtigte Ansprüche.

Ebenso dient die partizipatorische Parität in beiden Fällen dazu, vorgeschlagene Strategien gegen die Ungerechtigkeit zu bewerten. Ob sie nun Umverteilung oder Anerkennung fordern, in jedem Fall müssen die Anspruchstellenden zeigen, daß die von ihnen angestrebten gesellschaftlichen Veränderungen tatsächlich die partizipatorische Parität befördern werden. Wer Umverteilung fordert, muß zeigen, daß die mit ihr angestoßenen Wirtschaftsreformen die objektiven Bedingungen für eine vollwertige Beteiligung derjenigen unterstützen werden, denen sie bislang vorenthalten wurde – und dies, ohne im selben Zuge bestehende Disparitäten zu verschärfen oder andere entstehen zu lassen. Auf ähnliche Weise muß, wer Anerkennung fordert, zeigen, daß die von ihm angestrebten soziokulturell wirksamen und institutionell getragenen Veränderungen wieder die benötigten intersubjektiven Bedingungen unterstützen werden, ohne dabei die bestehenden Disparitäten signifikant zu verschlimmern, oder gar weitere ins Leben zu rufen. Abermals ist in beiden Fällen die partizipatorische Parität eine Meßlatte, an der sich die vorgeschlagenen Reformen zu bewähren haben.

Betrachten wir einmal, wie dieser Standard bei einigen der gegenwärtigen Kontroversen zur Anerkennung ins Spiel kommt – und zwar zunächst im Falle der gleichgeschlechtlichen Ehen. Wie wir gesehen haben, verweigert hier die im Eherecht institutionalisierte, heterosexistische kulturelle Norm den Schwulen und Lesben partizipatorische Parität. Daher ist die Situation nach Maßgabe des Statusmodells offenkundig ungerecht und ein Anspruch auf Anerkennung im

Grunde berechtigt. Solch ein Anspruch versucht der Ungerechtigkeit dadurch Herr zu werden, daß er das heterosexuell zentrierte Wertmuster seiner institutionellen Geltung entledigt und es durch ein anderes ersetzt, welches Parität befördert. Dies kann jedoch auf mehrerlei Art vonstatten gehen. Ein Weg wäre, den homosexuellen Partnerschaften dadurch, daß gleichgeschlechtliche Heiraten legalisiert werden, dieselbe Anerkennung zu gewähren, die zur Zeit heterosexuelle Partnerschaften genießen. Ein anderer Weg wäre, der heterosexuellen Ehe ihre institutionelle Geltung dadurch abzuerkennen, daß bestehende Ansprüche wie der auf eine Krankenversicherung vom Familienstand abgekoppelt und einer anderen Grundlage (wie etwa der Staatsangehörigkeit und/oder dem Wohnsitz) zugewiesen werden. Auch wenn es gute Gründe dafür geben mag, eines dieser beiden Verfahren dem anderen vorzuziehen, würden beide die partizipatorische Parität zwischen Homo- und Heterosexuellen begünstigen; somit sind beide im Grunde auch gerechtfertigt – vorausgesetzt, daß keines von beiden die bestehenden Disparitäten verschärft oder neue hinzutreten läßt. Was dagegen nicht gerechtfertigt wäre, ist ein Verfahren wie das französische PACS oder das »civil union«-Gesetz im US-Bundesstaat Vermont, das einen zweiten, parallelen Rechtsstatus für Lebensgemeinschaften entwirft; dieser vermag es nämlich nicht, den Lebensgemeinschaften all die symbolischen oder materiellen Vorteile einer konventionellen Ehe zu verschaffen, ja er behält diesen privilegierten Status ausschließlich heterosexuellen Paaren vor. Selbst wenn solche Reformen im Vergleich zu den bestehenden Gesetzen einen klaren Fortschritt markieren und als Übergangsmaßnahme aus taktischen Gründen vielleicht auch unterstützt werden sollten, erfüllen sie doch nicht, was zur Gerechtigkeit im Sinne des Statusmodells erforderlich ist.

Derlei taktische Erwägungen einmal beiseite gestellt, bereitet der Fall gleichgeschlechtlicher Ehen dem Statusmodell keine begrifflichen Schwierigkeiten. Im Gegenteil, er veranschaulicht einen bereits angesprochenen Vorteil dieses Modells: Hier rechtfertigt die Norm partizipatorischer Parität die Ansprüche der Schwulen und Lesben deontologisch, ohne jeden Rekurs auf ethische Wertsetzungen, was heißt: ohne das material verstandene Urteil zu fällen, homosexuelle Partnerschaften seien ethisch wertvoll. Der Ansatz der Selbstverwirklichung kann dagegen nicht vermeiden, dieses Urteil vorauszusetzen, und muß sich daher gegensätzlicher Urteile erwehren, die es be-

streiten.[43] Daher ist das Statusmodell, wenn es um die Lösung dieses Falles geht, dem Modell der Selbstverwirklichung überlegen.

Vielleicht ist aber dieses Beispiel noch gar nicht komplex genug. Betrachten wir einige vermeintlich verwickeltere Fälle, in denen es um kulturelle und religiöse Praktiken geht. In solchen Fällen stellt sich die Frage, ob partizipatorische Parität wirklich als Standard der Rechtfertigung durchgehen kann, ob sie also dazu dienen kann, Ansprüche deontologisch und ohne Rückgriff auf eine ethische Bewertung der fraglichen kulturellen und religiösen Praktiken zu autorisieren. Vorausgesetzt, sie wird korrekt in Anschlag gebracht, erweist sich, wie wir sehen werden, die partizipatorische Parität auch hierbei als angemessen.

Entscheidend ist an dieser Stelle, daß die partizipatorische Parität auf zwei verschiedenen Ebenen in Erscheinung tritt. Zum einen gibt sie auf *interfraktioneller* Ebene einen Bewertungsmaßstab für die Effekte ab, die sich durch die Institutionalisierung kultureller Wertschemata für die *Minderheiten im Gegensatz zu den Mehrheiten* einstellen. Man beruft sich auf sie, wenn man etwa entscheiden will, ob die früheren kanadischen Vorschriften, die der berittenen Polizei eine einheitliche Kopfbedeckung verordneten, einen ungerechten *Kommunitarismus der Mehrheit* ins Leben riefen, der die männlichen Sikhs von diesem Beruf letztlich ausschloß. Zum zweiten dient die partizipatorische Parität auf *intrafraktioneller* Ebene dazu, die *Binneneffekte minoritärer Praktiken*, deren Anerkennung ja gefordert wird, abzuschätzen. Auf dieser Ebene beruft man sich auf sie, wenn man beispielsweise darüber räsoniert, ob die orthodoxen jüdischen Praktiken der Geschlechtertrennung bei der Erziehung ungerechterweise die Mädchen marginalisieren und daher keine öffentliche Anerkennung in Form von Steuerbefreiungen oder Subventionen erhalten sollen.

Gemeinsam umreißen diese zwei Ebenen die doppelte Bedingung, die Ansprüche auf kulturelle Anerkennung erfüllen müssen. Die Anspruchstellenden müssen zum einen zeigen, daß ihnen die Institutionalisierung majoritärer Kulturnormen partizipatorische Parität verweigert, und zweitens, daß die Praktiken, die sie anerkannt sehen wollen, nicht ihrerseits die partizipatorische Parität verhindern – daß sie weder zu Lasten bestimmter Mitglieder ihrer eigenen Gruppe noch zu Lasten anderer gehen. Für das Statusmodell sind beide Bedingungen notwendig; keine ist für sich allein ausreichend. Nur die Ansprüche, die beide Bedingungen erfüllen, verdienen öffentliche Anerkennung.

Um diese doppelte Bedingung versuchsweise anzuwenden, führe man sich nur die französische Kontroverse zum *foulard* vor Augen. Hierbei geht es um die Frage, ob eine Politik, die muslimischen Mädchen verbietet, Kopftücher in staatlichen Schulen zu tragen, die ungerechte Behandlung einer religiösen Minderheit impliziert. Wer Anerkennung für den *foulard* fordert, muß in diesem Falle zwei Bedingungen erfüllen: sie oder er muß zum einen zeigen, daß das Verbot des Kopftuchs einen ungerechten majoritären Kommunitarismus darstellt, der muslimischen Mädchen Parität in puncto Erziehung vorenthält; und zum anderen muß sie oder er zeigen, daß eine andersartige Politik, die den *foulard* zuläßt, die weibliche Benachteiligung nicht noch verschlimmert – sei es innerhalb muslimischer Gemeinden oder in der Gesellschaft als ganzer. Nur wenn man beides glaubhaft macht, läßt sich der Anspruch rechtfertigen. Der erste Punkt, den majoritären Kommunitarismus in Frankreich betreffend, ist anscheinend ohne größere Schwierigkeiten auszuführen: Schließlich verhindert kein analoges Verbot das Tragen christlicher Kreuze in staatlichen Schulen; daher verweigert die gegenwärtige Politik den muslimischen Bürgern eine ebenbürtige Stellung. Der zweite Punkt in Gestalt der Frage, ob die Benachteiligung von Frauen im vorliegenden Falle noch verschlimmert würde, hat sich indes als kontrovers erwiesen, insofern einige französische Konservative geltend gemacht haben, der *foulard* sei selbst Kennzeichen solch einer Benachteiligung, weshalb ihm die Anerkennung verweigert werden müsse. Gegen diese Auslegung haben sich jedoch einige Exponenten des Multikulturalismus verwahrt und im Gegenzug behauptet, die Bedeutung des Kopftuchs sei heutzutage auch in den muslimischen Gemeinden Frankreichs äußerst umstritten, nicht anders als die Geschlechterverhältnisse im allgemeineren Rahmen; anstatt ihn also als unzweideutig patriarchal zu verstehen, was letztlich nur die männliche Vorherrschaft bei der Interpretation des Islam zementiere,

43 Um sogleich jedem möglichen Mißverständnis vorzubeugen: Ich selbst akzeptiere die Ansicht, die homosexuellen Beziehungen einen ethischen Wert zuschreibt. Dennoch bestehe ich darauf, daß sie in Gesellschaften, in denen die Bürger über das gute Leben geteilte Ansichten haben und hinsichtlich des ethischen Werts gleichgeschlechtlicher Verbindungen uneins sind, Ansprüche auf Anerkennung nicht zureichend begründen kann.

solle der Staat den *foulard* als ein Symbol muslimischer Identität im Übergang behandeln, als ein Symbol, dessen Bedeutung, nicht anders als die französische Identität überhaupt, infolge der transkulturellen Wechselwirkungen in einer multikulturellen Gesellschaft umstritten ist. Von dieser Warte aus könnte die Zulassung des *foulard* in staatlichen Schulen ein Schritt hin zur Geschlechtergleichheit sein und nicht weg von ihr.

Meiner Meinung nach haben hier die Multikulturalisten die besseren Argumente. (Übrigens gilt das *nicht* für diejenigen, die anerkannt sehen wollen, was sie « Beschneidung von Frauen« nennen – in Wirklichkeit eine Verstümmelung am Genital, die Frauen und Mädchen mit aller Deutlichkeit die Parität in Sachen Gesundheit und sexuellem Vergnügen vorenthält.) Doch darum geht es mir hier gar nicht in erster Linie. Vielmehr ist entscheidend, daß das Argument am besten aus der Perspektive der partizipatorischen Parität richtig formuliert wird. Für das Statusmodell ist genau dies der Punkt, an dem die Kontroverse angeschlossen werden sollte. Im Falle kultureller und religiöser Ansprüche nicht minder als im Falle gleichgeschlechtlicher Ehen ist die Parität der Beteiligung der geeignete Standard, an dem sich sämtliche Ansprüche messen lassen müssen. Ungeachtet der Uneinigkeiten bei ihrer Interpretation dient die Norm der partizipatorischen Parität dazu, solche Forderungen nach Anerkennung deontologisch zu evaluieren, ohne dabei die fraglichen kulturellen und religiösen Praktiken ethisch bewerten zu müssen.

Letztlich vermittelt das Statusmodell einen überzeugenden Standard zur Einschätzung von Forderungen. Und doch bleibt es gänzlich deontologisch. Anders als das Modell der Selbstverwirklichung vermag es Forderungen nach Anerkennung auch unter den modernen Bedingungen des Wertepluralismus zu rechtfertigen.

Entscheidungstheorie oder demokratische Diskussionsforen?

Wie ich zu zeigen versucht habe, stellt die partizipatorische Parität einen bewährten Standard zur Rechtfertigung bereit. Doch hat das vorangehende Beispiel auch gezeigt, daß dieser Standard nicht monologisch nach Art eines Entscheidungsverfahrens anwendbar ist. Wie wir gesehen haben, läuft das Ganze letztlich auf die Effekte hinaus, die der *foulard* auf den Status von Mädchen hat. Diese Wirkungen können jedoch nicht durch einen Algorithmus oder eine

metrische Methode berechnet werden. Im Gegenteil, sie können nur dialogisch bestimmt werden, durch den Austausch von Argumenten, bei dem widerstreitende Urteile abgewogen und konkurrierende Interpretationen geprüft werden. Allgemeiner gesagt, es gibt kein gänzlich transparentes und deutliches Zeichen, das die partizipatorische Parität begleiten und ihre Ankunft sichtbar ankündigen würde. All das, was solch ein Zeichen darstellen könnte, müßte seinerseits der Interpretation und argumentativen Auseinandersetzung unterworfen sein.

Daher muß die Norm partizipatorischer Parität dialogisch und diskursiv angewandt werden, nämlich vermittels eines demokratischen Verfahrens öffentlicher Debatten. In solchen Debatten setzen sich die Teilnehmenden damit auseinander, ob die existierenden institutionalisierten kulturellen Wertmuster die partizipatorische Parität behindern und ob letztere durch bestimmte Alternativen gefördert würde – ohne dabei die bestehenden Disparitäten zu verschärfen oder gar neue ins Leben zu rufen.[44] Für das Statusmodell dient also die partizipatorische Parität als ein Idiom der öffentlichen Auseinandersetzung innerhalb eines Diskussionsforums zu Gerechtigkeitsfragen, oder prägnanter ausgedrückt: Sie repräsentiert ***das leitende Idiom der öffentlichen Vernunft***, die bevorzugte Sprache, sobald es darum geht,

44 Genauer besehen gibt es für jedes Einzelproblem mehrere Fragen, die durch Beratschlagung beantwortet werden müssen: Erstens ist zu bestimmen, ob die Behauptung, daß eine Ungerechtigkeit besteht, gerechtfertigt ist, ob also geltende kulturelle Wertmuster bestimmte Statusunterordnungen institutionalisieren. Wenn dem so ist, bleibt – zweitens – zu bestimmen, ob die vorgeschlagene Reform die festgestellten Ungerechtigkeiten beseitigen könnte, indem sie die Ungleichheiten mindert. Wenn das wiederum der Fall ist, bleibt – drittens – zu prüfen, ob die vorgeschlagene Reform andere Ungleichheiten, die ihrerseits ein Hindernis für partizipatorische Parität darstellen, in einem inakzeptablen Maße schaffen oder verschlimmern würde. Die Formulierung des letzten Satzes erkennt an, daß es unter Umständen keine ›saubere Lösung‹ geben kann. Es könnte, in anderen Worten, der Fall sein, daß es unter gegebenen Bedingungen unmöglich ist, eine Ungerechtigkeit zu beseitigen, ohne eine andere zu schaffen oder zu verschlimmern. In solchen Fällen auf eine Reform verzichten zu wollen wäre zu restriktiv, weil es den Anspruchstellenden mehr abverlangt als allen anderen. Eher sollte man prinzipiell erlauben, daß Reformen unerwünschte Nebenwirkungen für andere haben. Ob ein solcher Reformvorschlag mit Nebenwirkungen letztendlich gerechtfertigt ist, ist eine weitere Frage, die in freier Beratschlagung gelöst werden sollte. Für diese Klarstellung (im Rahmen eines persönlichen Gesprächs) danke ich Erik Olin Wright.

politische Auseinandersetzungen zum Problem der Verteilung und der Anerkennung demokratisch zu führen.

Abermals zeigt dieser dialogische Ansatz im Vergleich zu alternativen Modellen der Anerkennung unbestreitbare Vorteile. Von vornherein schließt er die von einigen Verfechtern der Identitätspolitik vertretene populistische Ansicht aus, daß die unzureichend anerkannten Subjekte selbst entscheiden sollten, ob und wie sie angemessen anzuerkennen seien, so daß die, deren Selbstachtung auf dem Spiel steht, das letzte Wort in der Sache haben sollten, die zu deren Wahrung erfordert ist. Gleichzeitig umgeht sie die von einigen Theoretikern der Selbstverwirklichung verfochtene autoritäre Ansicht, ein philosophischer Experte könne und solle entscheiden, was zum menschlichen Wohlergehen nötig ist. Beide Ansätze sind monologisch, insofern sie einem einzelnen Subjekt die Autorität zuerkennen, die Erfordernisse der Gerechtigkeit zu interpretieren. Konträr zu solchen Ansätzen setzt das Statusmodell die Parität der Beteiligung als einen Standard an, der dialogisch zu applizieren ist, nämlich in einem demokratisch verfahrenden öffentlichen Diskussionsforum. Keine bestehende Ansicht – weder die der Anspruchstellenden noch die der »Experten« – ist unantastbar. Gerade weil Interpretation und Beurteilung unvermeidlich sind, ist lediglich die volle und freie Beteiligung aller betroffenen Parteien hinreichend, wenn Ansprüche auf Anerkennung bewertet werden sollen. Aus dem gleichen Grunde ist jedoch kein Konsens und keine Mehrheitsentscheidung unfehlbar. Prinzipiell revidierbar, bleibt jede provisorische Bestimmung für eine spätere Anfechtung offen.

Sicherlich stehen wir durch diesen letzten Punkt vor einem argumentativen Zirkelschluß. Die faire demokratische Beratschlagung darüber, wie berechtigt die jeweiligen Ansprüche auf Anerkennung sind, erfordert partizipatorische Parität für alle tatsächlichen und möglichen Entscheidungsträger. Das wiederum verlangt nach gerechter Verteilung und reziproker Anerkennung. Daher ist diese Darstellung durch eine unvermeidliche Zirkularität gekennzeichnet: Ansprüche auf Anerkennung können nur unter der Bedingung partizipatorischer Parität gerechtfertigt werden, zu deren Voraussetzungen wiederum die gegenseitige Anerkennung gehört. Und doch handelt es sich um keinen circulus vitiosus. Anstatt ein begriffliches Defizit zutage treten zu lassen, drückt er in aller Deutlichkeit den reflexiven Charakter der Gerechtigkeit aus, so wie sie aus

demokratischer Perspektive verstanden wird. Aus dieser Perspektive ist Gerechtigkeit keine von außen her auferlegte Anforderung, die über die Köpfe derer hinweg bestimmt wird, die sie in die Pflicht nimmt. Vielmehr ist sie nur insofern verbindlich, als ihre Adressaten sich auch zu Recht als ihre Urheber verstehen können.[45]

Entsprechend kann die Lösung nicht heißen, die Zirkularität aus der Theorie zu verbannen. Vielmehr geht es darum, sie durch eine Veränderung der sozialen Realität in der Praxis abzuschaffen. Das erfordert sicherlich, Ansprüche (erster Ordnung) auf Umverteilung und Anerkennung geltend zu machen. Doch ebenso erfordert es, Ansprüche zweiter Ordnung, Forderungen auf einer Meta-Ebene nach den Bedingungen, geltend zu machen, unter denen über Ansprüche erster Ordnung entschieden wird. Wenn also jemand in der Öffentlichkeit vorbringt, daß die Bedingungen für eine genuin öffentliche Auseinandersetzung momentan nicht gegeben sind, bringt er die Reflexivität demokratischer Gerechtigkeit im Prozeß ihrer praktischen Herstellung zum Ausdruck.

Dieser Ansatz bietet schließlich noch einen anderen gewichtigen Vorteil: indem er in besagtem Diskussionsforum eine Meta-Ebene (der Beratschlagung über die Beratschlagung) eröffnet, hält er die Möglichkeit einer radikalen Kritik offen. Zahlreichen Diskursen zum Thema Gerechtigkeit liegt eine Art konservative Voreingenommenheit zugrunde; in erster Linie darauf bedacht, den fairen Zugang zu bestehenden sozialen Gütern zu sichern, tendieren sie dazu, erst gar nicht in Frage zu stellen, ob es sich dabei um »die richtigen Güter« handelt. Der hier vorgeschlagene Ansatz vermag hingegen dieser konservativen Neigung entgegenzuwirken. Wie wir gesehen haben, schreibt dieser Ansatz die ebenbürtige Beteiligung an demokratischen Debatten vor, in denen es wiederum um Ansprüche geht, die Parität in bestehenden Formen sozialer Interaktion garantieren wollen. Doch das ist noch nicht seine ganze Reichweite. Zusätzlich schreibt er Parität in den sozialen Praktiken der Kritik vor, einschließlich der freien Diskussion darüber, welche Interaktionsformen existieren *sollten*. Darüber hinaus lädt er, indem er die Norm partizipatorischer Parität reflexiv auf Debatten über Debatten anwendet, zur offenen

45 Diese berühmte Formel geht, historisch gesehen, auf Rousseau und Kant zurück. Zur unlängst versuchten Verteidigung und Entfaltung dieses demokratischen Gerechtigkeitskonzepts vgl. Ian Shapiro, *Democratic Justice*, New Haven 1999.

Problematisierung der solchen Debatten zugrundeliegenden Befangenheit ein, wie etwa einer solchen Haltung, die soziale Praktiken zugunsten des Status quo begünstigt. Daher macht der dialogische Ansatz im Kontrast zu anderen Ansätzen der historischen Dynamik den Weg frei.

Die Besonderheit anerkennen? Ein pragmatischer Ansatz

Die obige Darstellung eines Rechtfertigungsverfahrens ist im Geiste der Diskursethik und eines demokratischen Pragmatismus im allgemeinen gehalten. Ihr pragmatischer Einschlag ist dazu geeignet, auch die vierte und letzte der normativ-philosophischen Fragen anzugehen: Verlangt die Gerechtigkeit in höherem Maße nach einer Anerkennung dessen, was Individuen oder Gruppen voneinander unterscheidet, als nach Anerkennung unserer allgemeinen menschlichen Natur?

Hierbei ist zu bedenken, daß die partizipatorische Parität eine universalistische Norm im doppelten Sinne darstellt. Zum einen bezieht sie sämtliche (erwachsenen) Partner in die Interaktion ein. Zum anderen setzt sie den gleichen moralischen Wert aller menschlichen Wesen voraus. Ein moralischer Universalismus in diesem doppelten Sinne läßt indes immer noch die Frage offen, ob die Anerkennung individueller oder gruppenbezogener Besonderheiten als ein Element unter anderen von der Gerechtigkeit als intersubjektive Bedingung für partizipatorische Parität erfordert wird.

Wie ich behaupten möchte, kann diese Frage nicht durch eine abstrakte Darstellung der Arten von Anerkennung, die jeder Mensch jederzeit braucht, beantwortet werden. Man muß sich ihr vielmehr im Geiste eines Pragmatismus nähern, der von den Einsichten der Gesellschaftstheorie gesättigt ist. Aus dieser Perspektive sorgt bei sozialer Ungerechtigkeit die Anerkennung – und nicht die Befriedigung eines allgemeinen menschlichen Bedürfnisses – für Abhilfe. Daher hängen die Formen der Anerkennung, nach denen die Gerechtigkeit verlangt, im jeweiligen Fall von den Formen *mangelnder* Anerkennung ab, denen abgeholfen werden soll. Wenn mangelnde Anerkennung dazu führt, daß einigen Beteiligten die allgemeine menschliche Natur abgesprochen wird, sorgt universalistische Anerkennung für Abhilfe; daher war die erste und grundlegende Handhabe gegen die südafrikanische Apartheid die universale, nicht »rassisch« bestimmte Staatsbürgerschaft. Wo hingegen mangelnde Anerkennung bewirkt, daß einigen Beteiligten ihre Besonderheit abgesprochen wird, könnte als Handhabe die Anerkennung der jeweiligen Besonderheit fungieren; daher behaupten zahlreiche Feministinnen, daß man das einzigartige und besondere Vermögen der Frauen, zu gebären, anerkennen müsse, um deren Benachteiligung zu überwinden.[46] Auf jeden Fall sollte die Gegenstrategie auf die jeweilige Ungerechtigkeit zugeschnitten sein.

Dieser pragmatistische Ansatz überwindet die Nachteile zweier anderer, sich gegenüberstehender Auffassungen. Zum einen verweist er die – von einigen Theoretikern der Verteilungsgerechtigkeit aufgestellte – Behauptung in ihre Schranken, die Gerechtigkeit fordere, die öffentliche Anerkennung auf diejenigen Vermögen einzuschränken, die allen Menschen zukommen. Eine solche Herangehensweise wird von Gegnern der *affirmative action* – der gesteuerten Bevorzugung von Schwarzen, ethnischen Minderheiten und Frauen in den USA bei der Vergabe von öffentlichen Geldern, Aufträgen, oder Arbeitsplätzen mit dem Ziel des Abbaus von traditionellen Benachteiligungen – favorisiert. Diese Sichtweise schließt von vornherein die Anerkennung dessen aus, was Menschen voneinander unterscheidet, und das, ohne zu bedenken, daß solche Anerkennung in einigen Fällen nötig sein könnte, um die Hindernisse auf dem Weg zur partizipatorischen Parität aus dem Weg zu räumen. Zweitens weist der pragmatistische Ansatz die gegenteilige, ebenso kontextblinde Behauptung zurück, daß jeder Mensch jederzeit die Anerkennung seiner Besonderheit benötigt.[47] Von den meisten Theoretikern der Anerkennung, Honneth eingeschlossen, favorisiert, kann diese Herangehensweise nicht erklären, warum nicht alle, sondern nur einige gesellschaftliche Differenzen Ansprüche auf Anerkennung entstehen lassen und warum nur einige dieser Ansprüche moralisch gerechtfertigt sind. Beispielsweise kann sie nicht erklären, warum die in der

46 Ich sage, die Anerkennung der Differenz *könnte* eine Abhilfe sein, nicht aber, daß sie es sein muß. Wie ich später in diesem Kapitel erklären werde, lassen sich auch andere Handhaben gegen die Art mangelnder Anerkennung denken, die die Verleugnung der Andersartigkeit mit sich bringt – einschließlich der Dekonstruktion eben der Begriffe, in denen die Differenzen gegenwärtig entfaltet werden.

47 Sowohl Taylor als auch Honneth vertreten diese Ansicht: Vgl. Taylor, »Die Politik der Anerkennung«, a. a. O., sowie Honneth, *Kampf um Anerkennung*, a. a. O.

Statushierarchie Bessergestellten (wie etwa Männer und Heterosexuelle) gewöhnlich der Anerkennung ihrer Besonderheit (in Sachen *gender* und Sexualität) ausweichen und statt Spezifität Universalität beanspruchen;[48] und ebensowenig, wieso bei den Gelegenheiten, bei denen sie nach solcher Anerkennung streben, ihre Forderungen normalerweise nur ein Vorwand sind. Dagegen versteht das hier vorgeschlagene Verfahren die Ansprüche auf Anerkennung einer Differenz pragmatisch und kontextualisiert – als Abhilfen für spezifische präexistente Ungerechtigkeiten. Daher kann es auch berücksichtigen, daß die Bedürfnisse nach Anerkennung auf seiten untergeordneter sozialer Akteure sich von denen dominanter Akteure unterscheiden; und daß lediglich diejenigen Ansprüche moralisch gerechtfertigt sind, die partizipatorischer Parität Vorschub leisten.

Entsprechend hängt für den Pragmatiker alles gerade von dem ab, was gegenwärtig unzureichend anerkannte Menschen brauchen, um wieder als Gleichberechtigte am Gesellschaftsleben partizipieren zu können. Und es gibt keinen Grund anzunehmen, daß sie alle unter allen Umständen dasselbe brauchen. In einigen Fällen mag es für sie wichtig sein, daß ihnen nicht im übertriebenen Maße eine Besonderheit zugeschrieben wird. In anderen Fällen sind sie womöglich darauf angewiesen, daß ihnen eine bislang unterschätzte Besonderheit in Rechnung gestellt wird, und in wieder anderen Fällen könnten sie es für nötig befinden, daß der Schwerpunkt auf dominante oder bessergestellte Gruppen verlagert wird, um deren Besonderheit, die irrtümlicherweise für universal gegolten hat, herauszustellen. Bisweilen könnten sie es nötig haben, daß gerade die Begriffe dekonstruiert werden, an denen die konstatierten Differenzen zum betreffenden Zeitpunkt entfaltet werden. Und schließlich könnten sie alle genannten Maßnahmen oder einige von ihnen gleichzeitig und in Verbindung mit der Maßnahme der Umverteilung brauchen. Welche Leute welche Art(en) von Anerkennung und in welchen Kontexten brauchen, hängt von den Hindernissen ab, denen sie auf dem Weg zur partizipatorischen Parität gegenüberstehen. Dies läßt sich indes nicht durch abstraktes philosophisches Räsonnement bestimmen, sondern nur mit Hilfe einer kritischen Gesellschaftstheorie, einer Theorie, die

48 Vgl. Linda Nicholson, »To Be or Not to Be. Charles Taylor and the Politics of Recognition«, in: *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 3.1 (1996), S. 1-16.

normativ ausgerichtet ist, empirisch gesättigt und von der praktischen Absicht geleitet, Ungerechtigkeit zu überwinden.

Entsprechend werde ich im folgenden Abschnitt einige relevante gesellschaftstheoretische Aspekte untersuchen. Zunächst jedoch will ich die Erörterung normativer philosophischer Probleme abschließen, indem ich die wichtigsten der hier betrachteten Ansprüche rekapituliere. Erstens sollte Anerkennung als eine Angelegenheit der Gerechtigkeit und nicht der Selbstverwirklichung verstanden werden. Zweitens sollten Theoretiker der Gerechtigkeit vom Gedanken einer ausschließlichen Alternative zwischen dem Paradigma der Distribution und dem der Anerkennung Abstand nehmen; statt dessen sollten sie sich einer zweidimensionalen Konzeption der Gerechtigkeit befleißigen, der die übergreifende Norm partizipatorischer Parität vorangestellt ist. Drittens müssen die Anspruchstellenden, wenn sie ihre Forderungen nach Anerkennung rechtfertigen wollen, in öffentlichen und demokratischen Diskussionsforen zeigen, daß ihnen institutionalisierte kulturelle Wertschemata ungerechterweise die intersubjektiven Voraussetzungen partizipatorischer Parität vorenthalten und daß es einen Fortschritt in Richtung partizipatorischer Parität darstellen würde, wenn besagte Muster durch alternative ersetzt werden. Viertens und letztens könnte Gerechtigkeit im Prinzip die Anerkennung von Besonderheit erfordern, und dies zusätzlich zur Anerkennung der allgemeinen menschlichen Natur; doch ob solch ein Fall gegeben ist, kann nur pragmatisch und bei Betrachtung derjenigen Hindernisse entschieden werden, die im jeweiligen Fall den Zugang zur partizipatorischen Parität verstellen.

III. Probleme der Gesellschaftstheorie
Zu Klasse und Status in der kapitalistischen Gesellschaft

Das führt uns zu den gesellschaftstheoretischen Problemen, die entstehen, sobald wir Umverteilung und Anerkennung innerhalb ein und desselben Rahmens zu fassen versuchen. Hier lautet die erste Aufgabe, die Beziehungen zu verstehen, die in der gegenwärtigen Gesellschaft zwischen ungerechter Verteilung und unzureichender Anerkennung bestehen. Wie wir sehen werden, macht dies erforderlich, das Verhältnis von Klassenstruktur und Statusordnung im spätmodernen Kapitalismus der Globalisierung theoretisch zu er-

fassen. Ein angemessener Ansatz hat sich der ungeschmälerten Komplexität dieser Beziehung zu stellen. Er muß *sowohl die Differenzierung von Klasse und Status als auch deren kausale Wechselwirkungen* berücksichtigen. Ebenso muß er *sowohl die Irreduzibilität von ökonomischer Benachteiligung und mangelnder Anerkennung als auch deren praktische Verflechtungen* in Rechnung stellen.

Überdies muß solch eine Darstellung historisch sein. Immerzu die jeweilige Sozialstruktur und politische Kultur im Auge, muß sie die besondere Dynamik und die spezifischen konflikthaften Tendenzen der gegenwärtigen Umstände auf den Begriff bringen. Während sie sowohl nationale Eigenarten als auch transnationale Kräfte und Zusammenhänge im Auge behält, muß sie erklären, warum Gesellschaftskonflikte heutzutage ihre spezifische Form annehmen, was heißt: warum die Kämpfe um Anerkennung unlängst eine so herausragende Bedeutung erlangt haben; warum die Kämpfe um egalitäre Umverteilung, die bislang für das Gesellschaftsleben zentral waren, zuletzt aus dem Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt sind; und schließlich, weshalb die beiden unterschiedlichen Ansprüche auf soziale Gerechtigkeit entkoppelt und einander antagonistisch entgegengestellt wurden.

Zunächst jedoch ein paar begriffliche Klärungen: Die Ausdrücke »Klasse« und »Status« bezeichnen, so wie ich sie hier gebrauche, gesellschaftlich verwurzelte Formen der Unterordnung. Wenn man sagt, eine Gesellschaft habe eine Klassenstruktur, sagt man damit, daß sie ökonomische Mechanismen institutionalisiert, um so einigen ihrer Mitglieder systematisch die Mittel und Chancen vorzuenthalten, die sie brauchen, um gleichberechtigt mit anderen am gesellschaftlichen Leben teilzuhaben. Und wenn man sagt, eine Gesellschaft habe eine Statushierarchie, sagt man damit, daß sie kulturelle Wertmuster institutionalisiert, die einigen ihrer Mitglieder dauerhaft die Anerkennung vorenthalten, welche sie benötigen, um als vollberechtigte Partner an der sozialen Interaktion teilzuhaben. Das Bestehen einer Klassenstruktur oder einer Statushierarchie stellt ein Hindernis auf dem Weg zur Parität der Beteiligung und deshalb eine Ungerechtigkeit dar.

Dieses Verständnis unterscheidet sich von einigen gängigeren Definitionen des Status und der Klasse. Anders als etwa die Theorien sozialer Schichtung in der nordamerikanischen Soziologie der Nachkriegszeit verstehe ich den Status nicht als einen Prestigequotienten,

der einem einzelnen zuzuschreiben wäre und sich aus quantitativ meßbaren Faktoren zusammensetzt, einschließlich wirtschaftlicher Indikatoren wie dem des Einkommens. In meiner Konzeption repräsentiert der Status eine Struktur intersubjektiver Unterordnung, die sich aus institutionalisierten kulturellen Wertmustern herleitet, welche einige Mitglieder der Gesellschaft als nicht vollwertige Partner im gesellschaftlichen Leben begreifen. Anders als die marxistische Theorie verstehe ich die Klasse nicht als ein bestimmtes Verhältnis zu den Produktionsmitteln. Vielmehr sehe ich die Klasse als eine Struktur objektiver Benachteiligung, die in wirtschaftlichen Arrangements begründet liegt und einigen Akteuren Mittel und Ressourcen vorenthält, die sie für ihre partizipatorische Parität benötigen.[49]

Meiner Konzeption zufolge decken sich Status und Klasse nicht exakt mit den populären Unterscheidungen, die gerade von sozialen Bewegungen gemacht werden. Beispielsweise zielen Kämpfe gegen Sexismus und Rassismus nicht ausschließlich auf eine Veränderung der Statusordnung ab, da ja *gender* und »Rasse« die Klassenstruktur nicht minder tangieren. Ebensowenig sollten Arbeitskämpfe ganz und gar auf die Perspektive der ökonomischen Klasse beschränkt werden, da sie genausogut Statushierarchien betreffen. Wie bereits gesagt, verlaufen, ganz allgemein gesprochen, praktisch alle Achsen sozialer Unterordnung zugleich durch den Bereich der Statushierarchie und der Klassenstruktur, wenn auch nicht immer im selben Maße. Anstatt den gemeinhin getroffenen Unterscheidungen zu entsprechen, repräsentieren Status und Klasse analytisch unterschiedene Formen der Benachteiligung, die im Normalfall quer zu den Vorstellungen sozialer Bewegungen liegen.

Es sind indes mangelnde Anerkennung und ökonomische Benachteiligung, denen jeweils Status und Klasse *tatsächlich* entsprechen. Beide sind mit einem analytisch unterschiedenen Typus von Hindernissen auf dem Weg zur partizipatorischen Parität verbunden – und dadurch mit analytisch unterschiedenen Dimensionen der Gerechtigkeit. Der Status entspricht der Dimension der Anerken-

49 Sicherlich können diese ökonomischen Arrangements mit marxistischen Begriffen theoretisch erfaßt werden; doch mein Akzent liegt weniger auf den Ausbeutungsmechanismen als auf ihrer normativen Konsequenz, die ich anhand der Auswirkungen zu verstehen suche, die die faktische Verteilung auf die gesellschaftliche Partizipation hat.

nung, die die Wirkungen institutionalisierter Bedeutungen und Normen auf den relativen Rang sozialer Akteure betrifft. Die Klasse entspricht dagegen der Dimension der Verteilung, die die Zuteilung von ökonomischen Ressourcen und Vermögen betrifft. Allgemein gesprochen ist damit die paradigmatische Statusungerechtigkeit die mangelnde Anerkennung, die indes mit ökonomischer Benachteiligung einhergehen *kann*, wohingegen die ökonomische Benachteiligung die Klassenungerechtigkeit schlechthin darstellt, die wiederum mit mangelnder Anerkennung Hand in Hand gehen *kann*.

Jenseits von Kulturalismus und Ökonomismus

Nachdem wir nun diese begrifflichen Klärungen vorgenommen haben, können wir für den Bereich der Gesellschaftstheorie das Gegenstück zum zuvor betrachteten Bereich der Moralphilosophie angeben. Der springende Punkt liegt darin, daß beide Dimensionen der Gerechtigkeit jeweils mit einem analytisch eigenständigen Aspekt der sozialen Ordnung verbunden sind. Die Dimension der Anerkennung entspricht der *Statushierarchie* der Gesellschaft und mithin der Konstitution kulturell definierter Kategorien für soziale Akteure durch gesellschaftlich verwurzelte kulturelle Wertmuster – also der Konstitution von Statusgruppen, die jeweils durch den relativen Respekt, das relative Prestige und die Achtung, die einem die anderen entgegenbringen, gekennzeichnet sind. Die Dimension der Verteilung entspricht hingegen der gesellschaftlichen *Wirtschaftsstruktur*, mithin der Konstitution ökonomisch definierter Kategorien von Akteuren durch die herrschende Eigentumsordnung und den Arbeitsmarkt – also der Konstitution von Klassen, die durch ihre andersartige Ausstattung mit Ressourcen unterschieden sind. Außerdem entspricht jede Dimension einer analytisch eigenständigen Form der Benachteiligung: Die Dimension der Anerkennung entspricht der *statusförmigen Benachteiligung*, die in institutionalisierten kulturellen Wertmustern verwurzelt ist; die Verteilungsdimension entspricht dagegen der *ökonomischen Klassenhierarchie*, die in den strukturellen Merkmalen des Wirtschaftssystems verwurzelt ist.

Diese Entsprechungen setzen uns instand, das Problem, Umverteilung und Anerkennung zu integrieren, seinerseits in einen breiteren gesellschaftstheoretischen Zusammenhang zu stellen. Aus dieser Perspektive erscheinen Gesellschaften als komplexe Felder, die

mindestens zwei analytisch unterschiedene Arten der sozialen Ordnung umfassen: einen ökonomischen Modus, in dem die Interaktion durch die funktionale Verflechtung strategischer Imperative geregelt wird, und einen kulturellen Modus, in dem die Interaktion durch institutionalisierte kulturelle Wertmuster reguliert wird. Wie wir noch sehen werden, wird die ökonomische Ordnung gewöhnlich auf den Märkten institutionalisiert; die kulturelle Ordnung kann über eine Vielfalt unterschiedlicher Institutionen (einschließlich Verwandtschaft, Religion und Gesetz) wirksam werden. Jeder Ordnungsmodus ist mit einer analytisch eigenständigen Art von Hindernis auf dem Weg zur partizipatorischen Parität verbunden: der kulturelle Modus mit mangelnder Anerkennung, der ökonomische mit disproportionaler Verteilung. In jeder Gesellschaft sind ökonomische und kulturelle Ordnung und Normierung miteinander verzahnt. Und doch stellt sich unweigerlich die Frage, wie genau sie sich im Einzelfall überlagern. Unterscheidet sich die Wirtschaftsordnung institutionell von der kulturellen Ordnung, oder sind beide letztlich verschmolzen? Laufen Klassenstruktur und Statushierarchie auseinander, oder fallen sie zusammen? Sind ökonomische Benachteiligung und mangelnde Anerkennung ineinander konvertierbar, oder stoßen solche Konvertierungen letztlich auf Grenzen?

Die Antworten auf diese Fragen hängen von der Form der betreffenden Gesellschaft ab. Man führe sich etwa eine idealtypische vorstaatliche Gesellschaft vor Augen, so wie sie in der klassischen anthropologischen Literatur beschrieben wird, ohne sich dabei weiter um die Frage ethnographischer Genauigkeit zu bekümmern. In solch einer Gesellschaft ist das herrschende Idiom sozialer Beziehungen die Verwandtschaft. Verwandtschaft regelt nicht nur die Ehe und sexuelle Beziehungen, sondern auch den Arbeitsprozeß und die Güterverteilung, die Beziehungen von Autorität, Reziprozität und Verpflichtung, schließlich auch symbolische Hierarchien von Status und Prestige. Natürlich kann es gut sein, daß solch eine Gesellschaft niemals in Reinform existiert hat. Und doch können wir uns eine Welt vorstellen, in der weder klar abgegrenzte ökonomische noch klar abgegrenzte kulturelle Ordnungen existieren. Schon eine einzige Ordnung sozialer Beziehungen sichert (die von *uns* so genannte) ökonomische und kulturelle Integration der Gesellschaft ab. Entsprechend sind hier Klassenstruktur und Statusordnung miteinander verschmolzen. Weil die Verwandtschaft das allumfassende Prinzip der

Verteilung darstellt, weist der Status innerhalb der Verwandtschaft auch die Position im Klassengefüge an. Da jedwede quasi-autonome ökonomische Institution fehlt, geht die Statushierarchie unvermittelt in (die von *uns* so bezeichnete) Verteilungsungerechtigkeit über. Mangelnde Anerkennung führt direkt zu Benachteiligung auf Ebene der Verteilung.

Stellen wir uns nun das gegenteilige Extrem einer vollständig marktförmigen Gesellschaft vor, in der die Wirtschaftsstruktur den kulturellen Wert diktiert. In solch einer Gesellschaft ist die oberste Entscheidungsinstanz der Markt. Märkte organisieren nicht nur den Arbeitsprozeß und die Verteilung von Gütern, sondern auch die Heiraten und sexuellen Beziehungen und ebenso die symbolischen Hierarchien von Status und Prestige. Vielleicht hat solch eine Gesellschaft niemals existiert, vielleicht könnte sie auch niemals existieren.[50] Zu heuristischen Zwecken können wir uns jedoch eine Welt vorstellen, in der eine einzige Ordnung sozialer Beziehungen nicht nur für die ökonomische, sondern auch für die kulturelle Integration der Gesellschaft sorgt. Genauso wie im vorigen Falle sind dann Klassenstruktur und Statusordnung letztlich miteinander verschmolzen. Doch die Bestimmung verläuft gerade umgekehrt. Weil der Markt den einzigen und alles erfassenden Bewertungsmechanismus darstellt, diktiert die Stellung im Marktgefüge auch den sozialen Status. Solange kein quasi-autonomes kulturelles Wertmuster in Geltung ist, wird Verteilungsungerechtigkeit unmittelbar in Statushierarchie übersetzt. Ökonomische Benachteiligung führt direkt zu einem Defizit an Anerkennung.

Diese zwei Gesellschaften sind letztlich Spiegelbilder, denen ein wesentliches Charakteristikum gemeinsam ist: Keine von beiden unterscheidet die ökonomische von der kulturellen Ordnung, keine unterscheidet Institutionen, die strategische Aktionen an die erste Stelle setzen, von Institutionen, die die wertgesteuerte Interaktion bevorzugen. Entsprechend decken sich in beiden Gesellschaften exakt Klasse und Status (wie *wir* es nennen würden); und ebenso ökonomische Benachteiligung und mangelnde Anerkennung (wie *wir* es nennen würden), die sich gänzlich und restlos ineinander konvertieren lassen. Daraus folgt, daß wir beide Gesellschaften in ausreichendem Maße verstehen können, wenn wir uns ausschließlich einer einzigen Dimension des sozialen Lebens zuwenden. In der gänzlich durch Verwandtschaft regulierten Gesellschaft läßt sich die ökonomische Dimension der Beherrschung direkt von der kulturellen ablesen. Die Klasse kann man direkt von Status ableiten und ökonomische Benachteiligung direkt von mangelnder Anerkennung. Umgekehrt kann man in der völlig marktregulierten Gesellschaft die kulturelle Dimension der Beherrschung direkt von der ökonomischen ablesen; man kann den Status direkt von der Klasse und mangelnde Anerkennung direkt von ökonomischer Benachteiligung ableiten. Um die Formen der Beherrschung, die die gänzlich verwandtschaftsregulierte Gesellschaft prägen, zu verstehen, ist der Kulturalismus deshalb die angemessenste Sozialtheorie.[51] Wenn man dagegen die völlig marktgesteuerte Gesellschaft verstehen will, bietet sich kaum etwas Geeigneteres als der Ökonomismus.[52]

Wenn wir uns anderen Gesellschaftstypen zuwenden, reichen jedoch solch einfache und elegante Ansätze nicht mehr aus. Offenkundig sind sie für unsere eigene Gesellschaft unangemessen, da diese ja sowohl marktgesteuerte Bereiche, in denen strategische Aktionen vorherrschen, als auch vom Markt nicht ganz erfaßte Bereiche umgreift, in denen wertorientierte Interaktion maßgeblich ist. Entsprechend werden hier bestimmte Bereiche ökonomischer Ordnung von Bereichen kultureller Ordnung, entsprechend wird hier die Wirtschaftsstruktur von der kulturellen Ordnung unterschieden. Das Ergebnis ist, daß die ökonomischen Mechanismen der Verteilung von den Prestigestrukturen teilweise abgekoppelt werden – woher dann auch die Lücke zwischen Status und Klasse rührt. In unserer Gesellschaft erweisen sich somit Klassenstruktur und Statusordnung schon längst nicht mehr als Spiegelbilder, obwohl sie einander durchaus beeinflussen. Weil der Markt hier nicht den einzigen und alles beherrschenden Mechanismus der Bewertung konstituiert, diktiert auch nicht die Marktposition den gesellschaftlichen Status.

50 Als Argument gegen die Möglichkeit einer völlig marktförmigen Gesellschaft vgl. Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Boston 1957.

51 Mit Kulturalismus meine ich eine monistische Sozialtheorie, die behauptet, politische Ökonomie sei auf Kultur und Klasse auf Status reduzierbar. Vgl. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, a. a. O.

52 Als Ökonomismus bezeichne ich eine monistische Sozialtheorie, die behauptet, Kultur sei auf politische Ökonomie und Status auf Klasse reduzierbar. Karl Marx wird oftmals (und irrtümlicherweise) solch eine theoretische Ausrichtung zugeschrieben.

Teilweise verhindern marktresistente kulturelle Muster der Wertsetzung, daß Verteilungsungerechtigkeiten gänzlich und restlos in Statusungerechtigkeiten konvertiert werden. Benachteiligung in der Verteilungsdimension führt hierbei nicht direkt zu mangelnder Anerkennung, obwohl sie sicherlich zu letzterer beiträgt. Umgekehrt diktiert der Status deshalb nicht die Stellung im Klassengefüge, weil nicht ein einzelnes Statusprinzip wie das der Verwandtschaft das einzige und allumfassende Verteilungsprinzip darstellt. Verhältnismäßig autonome ökonomische Institutionen verhindern, daß Statusungerechtigkeiten vollständig und restlos in Verteilungsungerechtigkeiten umgewandelt werden. Mangelnde Anerkennung führt hier nicht direkt zu ökonomischer Benachteiligung, obwohl sicherlich auch sie dazu beiträgt. Daraus folgt, daß man diese Gesellschaft nicht verstehen kann, wenn man seine Aufmerksamkeit ausschließlich auf eine einzige Dimension des Gesellschaftslebens lenkt. Man kann die wirtschaftliche Dimension der Beherrschung nicht direkt von der kulturellen ablesen und die kulturelle nicht direkt von der wirtschaftlichen. Auf ähnliche Weise ist die Klasse nicht direkt vom Status abzuleiten und der Status auch nicht von der Klasse. Und letztendlich kann man weder die ökonomische Benachteiligung direkt von der mangelnden Anerkennung noch diese von der ökonomischen Benachteiligung ableiten.

Daraus folgt, daß weder der Kulturalismus noch der Ökonomismus ausreichen, die gegenwärtige Gesellschaft zu verstehen. Statt dessen benötigt man einen Ansatz, der Differenzierung, Divergenz und Interaktion auf jeder Ebene zu berücksichtigen vermag. Bevor ich nun aber versuchen will, solch einen Ansatz zu skizzieren, ist es angezeigt, kurz innezuhalten, um eine im Vorausgehenden stillschweigend gemachte Voranname zu erläutern.

Kulturelle Modernität und Statusungleichheit Hybridisierung, Differenzierung, Anfechtung

In diesem Kapitel bin ich davon ausgegangen, daß die Kategorie des Status für die gegenwärtige Gesellschaft immer noch unverzichtbar ist. Ich habe mithin vorausgesetzt, daß die Statushierarchie keineswegs ein ausschließlich vormodernes Phänomen darstellt, das mit dem Siegeszugs des »Vertrags« verschwunden wäre. Ebenso habe ich

vorausgesetzt, daß die heutzutage bestehenden Formen der Statusordnung nicht einfach archaische und vorkapitalistische Überbleibsel sind. Im Gegenteil, mein Ansatz setzt voraus, daß der Sozialstruktur des modernen Kapitalismus (und auch seiner gegenwärtigen Phase der Globalisierung) Statusungerechtigkeiten innewohnen. Ich will diese Annahmen im folgenden erklären und begründen.

Eine Erklärung ist notwendig, weil gegenwärtige Gesellschaften sich in hohem Maße von den »traditionellen« Gesellschaften unterscheiden, für die das Statuskonzept ursprünglich entwickelt wurde. Um diesem Unterschied gerecht zu werden, muß man kurz zu unserer hypothetischen, gänzlich verwandtschaftsregulierten Gesellschaft zurückkehren. Wie wir gesehen haben, war die kulturelle Ordnung in dieser Gesellschaft der entscheidende Modus gesellschaftlicher Integration und die Statushierarchie die grundlegende Form der Benachteiligung. Rückblickend können wir sagen, daß Anthropologen, die sich solche Gesellschaften ausgemalt haben, insgeheim angenommen haben, daß deren kulturelle Ordnung fünf wesentliche Anforderungen erfüllt. Zum einen war sie scharf begrenzt; weil interkulturelle Kontakte auf die Randgebiete beschränkt waren, kam es zu keiner signifikanten kulturellen Hybridisierung und auch zu keinen großen Schwierigkeiten bei der Festlegung, wo die eine Kultur enden und die andere beginnen soll. Zweitens war die kulturelle Ordnung institutionell nicht ausdifferenziert; weil eine einzige umfassende Institution, nämlich die Verwandtschaft, alle Formen gesellschaftlicher Interaktion regelte, fungierte ein einziges kulturelles Wertmuster als Folie für die Statusordnung. Drittens war die Gesellschaft ethisch gesehen monistisch; ihre sämtlichen Mitglieder verhielten sich entsprechend der Maßgabe eines einzigen gemeinsamen normativen Horizonts, der allgegenwärtig und einheitlich wirksam war, so daß keine subkulturellen Oasen existierten, in denen man sich einer alternativen Ethik verschrieben hätte. Viertens war die kulturelle Ordnung über alle Anfechtung erhaben; insofern keinerlei alternativer Werthorizont in Sicht war, gab es auch keinen Standpunkt, von dem aus das kulturelle Wertmuster hätte kritisiert werden können, und auch keinen Standpunkt, der es begünstigt hätte, dieses anzufechten. Fünftens und letztens war die daraus hervorgehende Hierarchie sozial legitimiert; so viele einzelne sich an ihr auch gestoßen haben mögen – niemals besaßen diese eine feste Grundlage dafür, ihre Autorität anzufechten. In unserer hypothetischen, zur Gänze ver-

wandtschaftsbeherrschten Gesellschaft war, um kurz zusammenzufassen, die kulturelle Ordnung scharf umgrenzt, institutionell undifferenziert, ethisch monistisch, gesellschaftlich unbestritten und legitim. Daraus folgt, daß die Statusordnung die Form *einer einzelnen festen, allumfassenden Statushierarchie* angenommen hat.

Keine dieser Bedingungen gilt für die gegenwärtige Gesellschaft. Zum einen ist die kulturelle Ordnung dieser Gesellschaft nicht scharf begrenzt. Nicht mehr auf gesellschaftliche Randgebiete beschränkt, durchdringen nun transkulturelle Einflüsse die zentralen »Binnenräume« sozialer Interaktion. Daß es unmöglich ist, genau und mit Bestimmtheit zu sagen, wo die eine Kultur beginnt und die andere aufhört, verdankt sich den gigantischen Migrationsströmen, der Diaspora zahlreicher Gruppen, der globalisierten Massenkultur und einer transnationalen Sphäre der Öffentlichkeit. Man könnte sagen, daß sämtliche Kulturen auch im Inneren hybridisiert sind. Zweitens ist die kulturelle Ordnung der gegenwärtigen Gesellschaft institutionell differenziert. Es gibt nicht die eine beherrschende Institution nach Art der Verwandtschaft, die eine Folie kultureller Werte bereitstellen und als solche über jede soziale Interaktion bestimmen würde. Vielmehr regelt eine Mannigfaltigkeit von Institutionen eine Mannigfaltigkeit von Handlungsfeldern entsprechend unterschiedlichen kulturellen Wertmustern, von denen zumindest einige inkompatibel sind; beispielsweise weicht das Schema, nach dem in der Massenkultur Sexualität interpretiert und bewertet wird, von demjenigen ab, das in den Heiratsgesetzen institutionalisiert ist.[53] Drittens ist die kulturelle Ordnung der gegenwärtigen Gesellschaft ethisch gesehen pluralistisch. Nicht alle ihre Mitglieder teilen einen gemeinsamen, einheitlich wirksamen Wertehorizont. Im Gegenteil, unterschiedliche Subkulturen oder »Wertegemeinschaften« heißen unterschiedliche und zuweilen unvereinbare Werthorizonte gut. Obwohl weder intern homogen noch scharf umgrenzt, konstituieren diese Subkulturen – neben der Hybridisierung und institutionellen Differenzierung – eine dritte Quelle kultureller

53 Innerkulturelle Differenzierung ist nicht dasselbe wie die im vorangegangenen Abschnitt angesprochene Differenzierung. Dort war es um die Unterscheidung der marktbestimmten gesellschaftlichen Schauplätze von den wertgeregelten gegangen. Hier aber geht es um die Differenzierung inmitten einer Pluralität wertbestimmter Schauplätze, die eine Pluralität unterschiedlicher Werthorizonte institutionalisiert.

Komplexität. Viertens sind Wertmuster und Wertehorizonte äußerst umstritten. Die Kombination von transkultureller Hybridisierung, institutioneller Differenzierung und eines ethischen Pluralismus gewährleistet alternative Perspektiven, die dazu verwendet werden können, die dominanten Werte zu kritisieren. Niemals vor kultureller Anfechtung gefeit, sind die gegenwärtigen Gesellschaften tatsächlich eine Art Treibhaus der kulturellen Auseinandersetzung. Praktisch ihre sämtlichen Erzählungen, Diskurse und interpretativen Schemata werden angefochten; sie werden nämlich dann bestritten, wenn soziale Akteure darum kämpfen, daß ihre eigenen Werthorizonte als maßgeblich institutionalisiert werden. Schlußendlich ist die Statushierarchie in modernen Gesellschaften illegitim. Das grundlegende Legitimitätsprinzip ist in diesen Gesellschaften die liberale Gleichheit, so wie sie zugleich in Idealen des freien Marktes (etwa dem des gerechten Tausches, der Aufstiegschancen für Talente und des meritokratischen Wettbewerbs) und in demokratischen Idealen (etwa dem der gleichen Bürgerrechte und der Statusgleichheit) zum Ausdruck kommt. Die Statushierarchie verstößt gegen all diese Ideale. Weit davon entfernt, sozial legitimiert zu sein, widerspricht sie den grundlegenden Normen des Marktes und der demokratischen Legitimität.[54]

Damit ist unsere gegenwärtige Gesellschaft, allgemein betrachtet, Lichtjahre entfernt von unserer hypothetischen vollständig verwandtschaftsbeherrschten Gesellschaft. Anders als die kulturelle Ordnung dieser Gesellschaft mit ihrem stabilen, ja monolithischen und lückenlos institutionalisierten Bewertungsmuster trägt die heutige Kultur alle Kennzeichen von Modernität. Hybridisiert, ausdifferenziert, pluralistisch und stets umkämpft, ist sie von antihierarchischen Normen durchdrungen. Entsprechend ähnelt die heutige Statusordnung nicht derjenigen der vollständig verwandtschaftsbeherrschten Gesellschaft. Wo diese Gesellschaft eine feste, unbestrittene und allumgreifende Statushierarchie ins Werk gesetzt hat, verhilft die unsere einem wechselhaften Feld querliegender Statusunterscheidungen

54 Sicherlich sind die Werte beiderlei Typs kontrafaktisch. Und doch beeinträchtigten sie die Statusordnung in der modernen kapitalistischen Gesellschaft tiefgreifend. Selbst wenn man eine feste Statushierarchie als illegitim annimmt, kann diese Annahme dazu dienen, neuere Formen der statusförmigen Unterordnung zu maskieren. Weiterführend dazu vgl. Fußnote 56.

zur Geltung. In solch einem Feld müssen soziale Akteure über eine Pluralität institutionalisierter und subkultureller Werthorizonte verhandeln. Anstatt irgendeinen vorbestimmten »Platz« zu besetzen, partizipieren sie aktiv an *einem dynamischen Regime unablässiger Kämpfe um Anerkennung.*

Und doch kann man nicht sagen, daß jeder diese Kämpfe unter den gleichen Voraussetzungen aufnimmt. Im Gegenteil, infolge ungerechter wirtschaftlicher Strukturen besitzen einige der Wettstreitenden nicht die Ressourcen, um gleichberechtigt zu partizipieren. Und was hier noch entscheidender ist: Infolge institutionalisierter kultureller Wertmuster vermissen einige den ihnen zustehenden gesellschaftlichen Respekt. Ungeachtet kultureller Widersprüche und Komplexitäten regulieren auch weiterhin paritätshinderliche Wertmuster die Interaktion in den wichtigsten sozialen Institutionen, wovon die Bereiche der Religion, Erziehung und Gesetzgebung zeugen. Zweifellos stellen solche Wertmuster kein nahtlos zusammenhängendes, allumfassendes und unzerstörbares Netz dar wie in der völlig verwandtschaftsbeherrschten Gesellschaft; und schon längst verstehen sie sich nicht mehr von selbst. Nichtsdestoweniger sind Normen, die Weiße, Europäer, Heterosexuelle, Männer und Christen bevorzugen, in vielen Ländern unter zahlreichen Umständen institutionalisiert. Weiterhin verhindern sie die partizipatorische Parität – und definieren von daher gewisse Dimensionen der statusförmigen Benachteiligung.

So gesehen hält sich die statusförmige Benachteiligung hartnäckig in der gegenwärtigen Gesellschaft – wenn auch in anderer Aufmachung. Keineswegs aus der Welt geschafft, hat sie sich einer qualitativen Transformation unterzogen. Im modernen Regime gibt es keine stabile, pyramidenförmige Ordnung von Körperschaften oder sozialen Ständen mehr. Und ebensowenig wird jeder soziale Akteur einer einzigen exklusiven »Statusgruppe« zugeordnet, die seine Stellung in sämtlichen gesellschaftlichen Zusammenhängen bestimmt. Vielmehr sind die Individuen so etwas wie Schnittpunkte, an denen sich die mannigfaltigen und zueinander querliegenden Achsen der Benachteiligung kreuzen. In der Regel auf einigen Achsen benachteiligt und zugleich auf anderen bevorzugt, führen sie im modernen Regime ihre Kämpfe um Anerkennung.

Zur modernen statusförmigen Benachteiligung haben zwei weitreichende historische Prozesse beigetragen. Der erste ist der der

Ausdehnung des Markts, wobei es sich um einen Prozeß gesellschaftlicher Differenzierung handelt. Natürlich haben Märkte von jeher existiert, doch ihr Umfang, ihre Autonomie und ihr Einfluß haben mit der Entstehung des modernen Kapitalismus eine qualitativ neue Ebene erreicht. In einer kapitalistischen Gesellschaft sind Märkte die Kerninstitutionen einer spezialisierten Zone wirtschaftlicher Verflechtungen, die rechtlich von anderen Bereichen unterschieden wird. In diesem marktdurchdrungenen Bereich wird die Interaktion nicht direkt von kulturellen Wertmustern gesteuert. Vielmehr unterliegt sie der funktionalen Überlagerung strategischer Imperative, da die Individuen ja handeln, um ihren eigenen Anteil zu maximieren. Entsprechend führt die Ausdehnung des Marktes zu Brüchen in der kulturellen Ordnung, zerschlägt zuvor vorhandene normative Muster und läßt traditionelle Werte anfechtbar werden. Doch führen kapitalistische Märkte nicht einfach dazu, daß jede Statusunterscheidung, wie Marx voraussagte, »verdampft«.[55] Zum einen besetzen Märkte nicht den gesellschaftlichen Raum in seiner Gänze, noch beherrschen sie die Gesamtheit der sozialen Interaktion; vielmehr koexistieren sie mit, ja sind sie *angewiesen auf* Institutionen, die die Interaktion gemäß bestimmten Werten regulieren, welche wiederum Statusunterscheidungen enkodieren – allem voran die Familie und der Staat.[56] Überdies lösen die Märkte nicht einmal auf ihrem eigenen Terrain die Statusunterscheidungen einfach auf; vielmehr instrumentalisieren sie diese und unterwerfen die zuvor vorhandenen Muster kultureller Bewertung kapitalistischen Zwecken. Beispielsweise wurden rassische Hierarchien, die dem Kapitalismus lange vorausgingen, mit Abschaffung der Sklaverei in der Neuen Welt oder mit der Beseitigung der rechtlich sanktionierten Rassensegregation in den amerikanischen Südstaaten – dem sogenannten Jim-Crow-System – nicht ebenfalls abgeschafft, sondern neu gestaltet, damit sie sich so in die Markt-

55 Karl Marx/Friedrich Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, in: *MEW*, Bd. 4, Berlin/Ost 1980, S. 465.

56 Zumindest in dieser einen Frage hat sich Hegels Argumentation als besser denn die Marxens erwiesen. Beispielsweise findet sich in Hegels Rechtsphilosophie das Argument, daß der »Vertrag« nicht das einzige Prinzip sozialer Integration sein kann, weil das Funktionieren eines vertragsgegründeten Interaktionsbereichs (»das System der Bedürfnisse«) das Bestehen der keineswegs vertragsgegründeten Institutionen der Familie und des Staates voraussetzt und benötigt. (Vgl. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 189 ff.)

gesellschaft einfügen. Nicht mehr länger eigens im Gesetz kodifiziert und nicht mehr sozial legitimiert, wurden rassistische Normen in die Infrastruktur der kapitalistischen Arbeitsmärkte eingepaßt.[57] Daher ist der Reinertrag der Marktausdehnung die Modernisierung und nicht die Aufhebung der statusförmigen Benachteiligung.

Der zweite historische Prozeß ist der Aufstieg einer komplexen, pluralistischen Zivilgesellschaft. Auch dieser beinhaltet Differenzierungen, wenn auch andersartige. Mit der Zivilgesellschaft werden vom Marktgeschehen nicht erfaßte Institutionen in breitem Umfang ausdifferenziert – und zwar im Bereich des Rechts, der Politik, Kultur und Erziehung, der freiwilligen Assoziation, der Religion, Familie, der Ästhetik, Verwaltung, des Berufs- und Geisteslebens. Insofern diese Institutionen einiger Autonomie bedürfen, entwickelt jede ihr *relativ eigenständiges* kulturelles Wertmuster, um die Interaktion zu regulieren. Sicherlich fallen diese Muster teilweise zusammen, doch kommen sie niemals vollständig zur Deckung. Deshalb werden in der Zivilgesellschaft unterschiedliche Orte der Interaktion von unterschiedlichen kulturellen Wertmustern beherrscht; und soziale Akteure werden an unterschiedlichen Stellen unterschiedlich positioniert – hier und da wird ihnen die Parität verweigert, je nachdem, welche Unterscheidung in einem bestimmten Umfeld die anderen Unterscheidungen aussticht. Außerdem geht mit dem Aufstieg der Zivilgesellschaft oftmals zunehmende Toleranz einher, die wiederum die Koexistenz unterschiedlicher Subkulturen ermöglicht und die Werthorizonte noch mehr pluralisiert. Und schließlich tendiert eine moderne Zivilgesellschaft dazu, transkulturelle Kontakte zu begünstigen; indem sie dem Handel, dem Reisen und den transnationalen Kommunikationsnetzwerken entgegenkommt, löst sie Prozesse kultureller Hybridisierung aus oder beschleunigt diese. Somit pluralisiert und hybridisiert die Zivilgesellschaft, ganz allgemein gesprochen, die Wertehorizonte und dient wie die Marktausdehnung dazu, die statusförmige Benachteiligung zu modernisieren.

Die Lehre, die wir hieraus ziehen sollten, lautet, daß eine kritische Theorie der gegenwärtigen Gesellschaft die statusförmige Benachteiligung nicht vernachlässigen darf. Statt dessen muß sie die klassischen soziologischen Begriffe im Hinblick auf das dynamische Regime der Moderne rekonstruieren, weshalb sie wiederum die Durkheimsche Annahme eines einzigen und umgreifenden kulturellen Wertmusters zu vermeiden hat.[58] Zudem muß sie die traditionelle pluralistische Annahme einer Reihe abgeschlossener, nach innen hin homogener Kulturen vermeiden, die nebeneinander existieren, einander aber nicht wesentlich beeinflussen.[59] Schließlich muß sie das Unterord-

57 Das heißt nicht, daß Statusunterscheidungen der traditionelleren Art völlig funktionslos geworden wären – man denke nur an das System der US-amerikanischen Kriminaljustiz, wo, wie in einem schaurigerweise an die alte Lynchjustiz gemahnenden Szenario, Schwarze überproportional häufig polizeilicher Brutalität, Haft und der Todesstrafe ausgesetzt sind. Zudem können ironischerweise gerade moderne Normen liberaler Gleichheit dazu dienen, neuere Formen der statusförmigen Unterordnung zu kaschieren. Neuerdings haben etwa in den USA einige Konservative zu denken gegeben, die rassische Diskriminierung habe mit der Beseitigung von *Jim Crow* aufgehört, so daß *affirmative actions* unnötig, nicht gerechtfertigt und ein Verstoß gegen die Würde der Minderheit seien. Um neuere Formen des Rassismus zu kaschieren und Strategien zu deren Beseitigung zu diskreditieren, berufen sie sich darauf, daß eine feste, rechtlich kodifizierte Statushierarchie der Rassen nicht besteht; zugleich unterstellen sie, daß *bona fide* sämtliche bestehenden rassischen Ungleichheiten Disparitäten in Sachen Kompetenz und Fertigkeit widerspiegeln. In Fällen wie diesem wird aus liberalegalitären Idealen für den Prozeß Kapital geschlagen, durch den die spezifischen modernen Formen der statusförmigen Unterordnung geschaffen und innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft reproduziert werden. Zur Modernisierung der rassischen und *gender*-spezifischen Statushierarchie in den Vereinigten Staaten vgl. Reva Siegel. Vgl. ebenso Nancy Fraser und Linda Gordon, »A Genealogy of ›Dependency‹. Tracing A Keyword of the U.S. Welfare State«, in: *Signs* 19/2 (Winter 1994), S. 309-336, wiederabgedruckt in Fraser, *Justice Interruptus*, a. a. O.

58 Es stellt einen weiteren Schwachpunkt von Axel Honneths Theorie dar, daß sie diese Durkheimsche Annahme vertritt. Vgl. seinen *Kampf um Anerkennung*, a. a. O.

59 Diese Annahme wird den Anerkennungstheorien von Charles Taylor und Will Kymlicka zugrunde gelegt, die beide überholten Vorstellungen einer kulturellen Verwurzelung anhängen. Indem sie politische Maßnahmen, die das »Überleben« von Minderheitenkulturen sichern sollen, verteidigen, nehmen sie immer noch an, es sei möglich, »unterschiedliche Gesellschaften« oder »sozietale Kulturen« voneinander zu unterscheiden. Ebenso nehmen sie an, man könne ohne große Kontroversen die einer Kultur intrinsischen Praktiken und Glaubensüberzeugungen von denen unterscheiden, die nicht authentisch oder ihr äußerlich sind. Überdies verstehen sie Nationalkulturen letztlich als innerlich homogen und vermögen dabei anderen Modi kultureller Differenzierung (einschließlich solchen, die wie das *gender* und die Sexualität der Nationalität inhärent sind und/oder quer zu ihr liegen) nicht gerecht zu werden. Daher unterschätzen sowohl Taylor als auch Kymlicka die Pluralismen, die quer zu den Nationalgrenzen oder unter ihnen liegen, in ihrem Vermögen, diejenigen nationalen »Kulturen« zu destabilisieren,

nungsmodell einer »festgegründeten Pyramide« vermeiden, das jedes Individuum einer einzigen »Statusgruppe« zuweist. An ihrer Statt muß sie Konzepte – wie das hier vorgeschlagene – entwickeln, die moderne Formen der statusförmigen Unterordnung erfassen können.[60]

Zu guter Letzt muß eine kritische Theorie der gegenwärtigen Gesellschaft auch das Verhältnis von status- und klassenförmiger Unterordnung und das Verhältnis von mangelnder Anerkennung und ökonomischer Benachteiligung berücksichtigen. Vor allem muß sie über die Aussichten auf emanzipatorische Veränderungen zu einer Zeit Rechenschaft geben, in der die Kämpfe um Anerkennung zusehends von den Kämpfen um egalitäre Umverteilung entkoppelt werden – obschon die Gerechtigkeit erfordert, daß beide miteinander verbunden werden.

Ein Argument für den »Perspektivischen Dualismus«

Welche Art von Gesellschaftstheorie kann dieser Aufgabe gerecht werden? Welcher Ansatz kann die dynamischen Formen der Statushierarchie einholen, die den spätmodernen Kapitalismus der Globalisierung charakterisieren? Welcher Ansatz kann auch die komplexen Beziehungen zwischen Status und Klasse, zwischen mangelnder Anerkennung und ökonomischer Benachteiligung theoretisch erfassen, die in dieser Gesellschaft gegeben sind? Welche Art Theorie kann zugleich ihrer begrifflichen Irreduzibilität, ihrem empirischen Auseinanderlaufen und ihrer praktischen Verflechtung gerecht werden? Und welche Art Theorie vermag dies alles, ***ohne die gegenwärtige Trennung einer Politik der Anerkennung von einer solchen der Umverteilung noch zu forcieren?***

Vorhin haben wir gesehen, daß weder der Ökonomismus noch der Kulturalismus vor dieser Aufgabe bestehen kann: Die gegenwärtige Gesellschaft ist nicht mit einem Ansatz zu verstehen, der den Status auf die Klasse oder diese auf den Status reduziert. Dasselbe gilt für einen dritten Ansatz, denn ich den »poststrukturalistischen Antidualismus« nennen will. Vertreter dieses Ansatzes, unter ihnen Judith Butler und Iris Marion Young, lehnen die Unterscheidung zwischen der wirtschaftlichen und der kulturellen Ordnung als »dichotomisierend« ab. Sie behaupten, Kultur und Wirtschaft stünden so tiefgreifend miteinander in Wechselwirkung und würden einander so weitgehend bedingen, daß sie überhaupt nicht sinnvoll unterschieden werden können. Ebenso behaupten sie, die gegenwärtige Gesellschaft sei in so kompakter Weise systematisch, daß der Kampf gegen einen einzigen ihrer Aspekte notwendigerweise das Ganze bedroht; daher wirke es nur entzweiend und kontraproduktiv, Forderungen nach Anerkennung von solchen nach Umverteilung zu unterscheiden. Statt die Beziehungen zwischen Status und Klasse theoretisch zu erfassen, plädieren daher poststrukturalistische Antidualisten dafür, die Unterscheidungen ganz zu dekonstruieren.[61]

Obwohl weitaus modischer als der Ökonomismus und Kulturalismus, ist der poststrukturalistische Antidualismus keineswegs besser dazu geeignet, die gegenwärtige Gesellschaft theoretisch zu erfassen. Einfach festzusetzen, sämtliche Ungerechtigkeiten und sämtliche Ansprüche auf deren Beseitigung seien zugleich ökonomisch und kulturell, heißt, sich in die Nacht zu begeben, in der alle Kühe schwarz sind: Indem er die tatsächlich existierenden Divergenzen von Status und Klasse verdunkelt, *verzichtet* solch ein Ansatz auf die begrifflichen Werkzeuge, die zum Verständnis der sozialen Wirklichkeit nötig sind. Desgleichen geht es an der tatsächlichen Komplexität des gegenwärtigen Kapitalismus vorbei, wenn man ihn als ein

deren »Überleben« sie zu sichern suchen. Allgemein gesehen reifizieren beide Theoretiker die Kultur und vernachlässigen dabei die Multiplizität von Werthorizonten und die Unausweichlichkeit der Hybridisierung in der gegenwärtigen Gesellschaft. Vgl. Taylor, »Die Politik der Anerkennung«, a. a. O., sowie Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford 1995. Zur Kritik der vergegenständlichten Kultur in Charles Taylors Schriften vgl. Amelie Rorty, »The Hidden Politics of Cultural Identification«, in: *Political Theory*, 22/1 (1994), S. 152-166. Zur Kritik der vergegenständlichten Kultur in den Schriften Will Kymlickas vgl. Seyla Benhabib, »The New Politics of Recognition in Global Context. Against Reifying Cultural Identities« (unveröffentlichte Vorlesung an der University of Virginia, Charlottesville, im April 1998). Zur allgemeinen Kritik von Anerkennungskonzeptionen, die Kultur vergegenständlichen, vgl. Fraser, »Rethinking Recognition«, a. a. O.

60 Ausführlicher zu dem Argument, das gewöhnliche »Identitätsmodell« der Anerkennung sei für diese Aufgabe unzureichend, vgl. ebd.

61 Als zwei relativ unterschiedliche Versionen des poststrukturalistischen Antidualismus vgl. Iris Marion Young, »Unruly Categories. A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory«, in: *New Left Review*, 222 (März/April 1997); sowie Butler, »Merely Cultural«, a. a. O.

monolithisches System vollständig ineinandergreifender Unterdrükkungsmaßnahmen versteht; weit davon entfernt, die Verbindung von Anerkennungs- und Umverteilungskämpfen auch nur versuchsweise zu betrachten, macht es dieser Ansatz unmöglich, den drängenden politischen Fragen nachzugehen, Fragen, die darauf zielen, wie die zwei Arten von Kampf, momentan getrennt und gegensätzlich geführt, in ein synergetisches und harmonisches Verhältnis gesetzt werden könnten.[62]

Allgemein gesprochen bietet also keiner der hier bislang in Augenschein genommenen drei Ansätze eine angemessene Theorie der gegenwärtigen Gesellschaft. Keiner von ihnen kann die komplexen Beziehungen konzeptuell verarbeiten, die heutzutage zwischen kultureller und ökonomischer Ordnung, zwischen status- und klassenförmiger Unterordnung, zwischen mangelnder Anerkennung und ökonomischer Benachteiligung walten. Wenn weder der Ökonomismus noch der Kulturalismus noch der poststrukturalistische Antidualismus der Aufgabe gewachsen ist, welche alternativen Ansätze sind dann noch denkbar?

Zwei Möglichkeiten drängen sich von selbst auf, und beide sind im weitesten Sinne dualistisch. Den ersten Ansatz will ich »Wesensdualismus« [*substantive dualism*] nennen. Dieser behandelt Umverteilung und Anerkennung als zwei unterschiedliche »Sphären der Gerechtigkeit«, die zwei unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen zugehören. Erstere wird zum wirtschaftlichen Bereich der Gesellschaft gerechnet: zu den Produktionsverhältnissen. Letztere wird zum kulturellen Bereich gerechnet: zu den Anerkennungsbeziehungen. Wenn wir uns ökonomischen Fragen wie der nach der Struktur von Arbeitsmärkten zuwenden, sollten wir den Standpunkt der Verteilungsgerechtigkeit einnehmen, von dem aus der Einfluß wirtschaftlicher Strukturen und Institutionen auf die relative ökonomische Lage sozialer Akteure sichtbar wird. Wenn wir hingegen kulturelle Angelegenheiten wie die Darstellung weiblicher Sexualität auf MTV betrachten, sollten wir den Standpunkt der Anerkennung einnehmen, von dem aus wir die Wirkung institutionalisierter kultureller Wertmuster auf den relativen Rang sozialer Akteure erkennen können.

Der Wesensdualismus mag dem Ökonomismus, dem Kulturalismus und dem poststrukturalistischen Antidualismus vorzuziehen sein, trotzdem ist er unzureichend. Wenn er Wirtschaft und Kultur als zwei getrennte Sphären ansetzt, versteht er irrtümlicherweise zwei Modi sozialer Ordnung, die unterschieden sind, einander aber auch durchdringen, als institutionelle Grenzziehungen, die exakt umschrieben und undurchlässig sind. Wie wir jedoch gerade gesehen haben, ist die Wirtschaft keine von kulturellen Mustern unberührte Zone, sondern eine solche, die die Kultur instrumentalisiert und ihr neue Bedeutungen zuweist. Was sich als »die Wirtschaft« darstellt, ist daher stets bereits von Interpretationen und Normen durchdrungen – man denke nur an die Unterscheidungen zwischen »Arbeiten« und »Versorgen«, zwischen »Männerjobs« und »Frauenjobs«, die für den klassischen Kapitalismus so grundlegend sind. In diesen Fällen sind *gender*-spezifische Bedeutungen und Normen der kulturellen Ordnung entliehen und kapitalistischen Zwecken unterworfen worden, und dies mit weitreichenden Konsequenzen sowohl für die Verteilung als auch für die Anerkennung. Desgleichen ist das, was sich als »die kulturelle Sphäre« darstellt, weitgehend von wirtschaftlichen Kalkulationen geprägt – man denke nur an die globale Massenunterhaltung, den Kunstmarkt und die transnationale Werbung, die alle grundlegend sind für die Gegenwartskultur. Im *Widerspruch* zum Wesensdualismus wirken sich also nominell wirtschaftliche Angelegenheiten gewöhnlich nicht nur auf die wirtschaftliche Lage aus, sondern auch auf Status und Identität sozialer Akteure. Ebenso wirken nominell kulturelle Angelegenheiten nicht nur auf den Status, sondern auch auf die wirtschaftliche Lage. Deswegen haben wir es in keinem von beiden Fällen mit getrennten Sphären zu tun.[63]

Darüber hinaus vermag es der Wesensdualismus nicht, die gegenwärtige Trennung von Kultur- und Sozialpolitik anzufechten, ja er zementiert diese Trennung sogar noch. Indem er Wirtschaft und Kultur als undurchdringliche, scharf umgrenzte Sphären ansetzt,

62 Als ausführlichere Widerlegung des poststrukturalistischen Antidualismus vgl. Fraser, »A Rejoinder to Iris Young«, in: *New Left Review*, 223 (Mai/Juni 1997), S. 126-129, sowie Fraser, »Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism. A Response to Judith Butler«, a. a. O.

63 Zur ausführlicheren Kritik eines einflußreichen Beispiels von Wesensdualismus vgl. Nancy Fraser, »Was ist kritisch an der Kritischen Theorie? Habermas und die Geschlechterfrage«, in: dies., *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*, Frankfurt am Main 1994, S. 173-221.

schlägt er die Politik der Umverteilung ersterer und die Politik der Anerkennung letzterer zu. Das Ergebnis ist letztlich, daß zwei getrennte politische Aufgabenstellungen formuliert werden, die zwei getrennte Arten politischer Auseinandersetzung erfordern. Indem er kulturelle von wirtschaftlichen Ungerechtigkeiten und kulturelle Kämpfe von sozialen entkoppelt, reproduziert er gerade die Trennung, die zu überwinden wir anstreben. Der Wesensdualismus ist keine Lösung, sondern ein Symptom unseres Problems. Er reflektiert die institutionellen Differenzierungen des modernen Kapitalismus, hinterfragt sie aber nicht kritisch.

Eine wirklich kritische Perspektive kann hingegen die Erscheinung getrennter Sphären nicht für bare Münze nehmen. Vielmehr muß sie den Erscheinungen auf den Grund gehen, um die verborgenen Verbindungen zwischen Verteilung und Anerkennung aufzudecken. Sie muß sowohl die kulturellen Subtexte nominell ökonomischer Prozesse als auch die ökonomischen Subtexte nominell kultureller Praktiken sichtbar und *kritisierbar* machen. Indem sie *sämtliche* Praktiken als zugleich wirtschaftlich und kulturell (obschon dies nicht immer in gleichem Maße) behandelt, muß sie jede einzelne Praktik unter zwei unterschiedlichen Aspekten betrachten. Sie muß sowohl den Standpunkt der Verteilung als auch den der Anerkennung einnehmen, ohne einen der Blickwinkel auf den anderen zu reduzieren.

Solch einen Ansatz will ich »perspektivischen Dualismus« nennen. Hier entsprechen Umverteilung und Anerkennung nicht den zwei gesellschaftlichen Bereichen Wirtschaft und Kultur. Vielmehr eröffnen sie zwei analytische Perspektiven, die mit Hinsicht auf jeden Bereich eingenommen werden können. Diese Perspektiven können überdies kritisch und gegen die herrschende ideologische Ausrichtung in Anschlag gebracht werden. Man kann die Perspektive der Anerkennung dazu nutzen, die kulturellen Dimensionen dessen zu benennen, was üblicherweise als Wirtschaftspolitik der Umverteilung angesehen wird. Indem man sich auf die Institutionalisierung von Interpretationen und Normen etwa bei staatlichen Einkommenszuschüssen konzentriert, kann man ihre Effekte auf den gesellschaftlichen Status von Frauen und Immigranten abschätzen.[64] Umgekehrt können wir die Perspektive der Umverteilung dazu nutzen, die wirtschaftlichen Dimensionen dessen deutlich zu machen, was gewöhnlich als eine Frage der Anerkennung gesehen wird. Wenn man sich etwa auf die hohen »Transaktionskosten« konzentriert, die ein Leben im verborgenen mit sich bringt, kann man die Effekte heterosexistisch bedingter mangelnder Anerkennung auf die wirtschaftliche Lage von Schwulen und Lesben abschätzen.[65] Also kann man mit Hilfe des perspektivischen Dualismus die Gerechtigkeit einer jeden Praxis, ganz abgesehen davon, wo diese institutionell verankert ist, von zwei analytisch unterschiedenen normativen Gesichtspunkten her abschätzen, indem man fragt: Wirkt die fragliche Praxis darauf hin, daß sowohl die objektiven als auch die intersubjektiven Bedingungen partizipatorischer Parität gewährleistet werden? Oder untergräbt sie diese vielmehr?

Der Vorteil dieses Ansatzes sollte klargeworden sein. Anders als der poststrukturalistische Antidualismus gestattet uns der perspektivische Dualismus, Verteilung von Anerkennung zu unterscheiden – und somit die Beziehungen zwischen beiden zu analysieren. Anders als Ökonomismus und Kulturalismus vermeidet er es jedoch, eine der beiden Kategorien auf die andere zu reduzieren, um so die Komplexität der Verbindungen kurzzuschließen. Anders als der Wesensdualismus vermeidet er es schließlich auch, Wirtschaft und Kultur zu dichotomisieren und ihre gemeinsame Verzahnung zu verdecken. Im Gegensatz zu diesen Ansätzen erlaubt uns der perspektivische Dualismus, die komplexen Verbindungen zwischen zwei Formen der Benachteiligung theoretisch zu erfassen, um so zugleich deren konzeptuelle Irreduzibilität, ihre empirische Divergenz und ihre praktische Verflochtenheit zu berücksichtigen. Perspektivisch verstanden, reproduziert dann die Unterscheidung zwischen Verteilung und Anerkennung nicht einfach die ideologischen Trennungen unserer Zeit. Vielmehr bietet sie uns ein unverzichtbares begriffliches Werkzeug dafür, diese Trennungen zu befragen, sie durchzuarbeiten und letztlich zu überwinden.

64 Dieses Problem habe ich angeschnitten in »Die Frauen, die Wohlfahrt und die Politik der Bedürfnisinterpretation« und in »Der Kampf um die Bedürfnisse: Entwurf für eine sozialistisch-feministische kritische Theorie der politischen Theorie im Spätkapitalismus«, beide in: ebd., S. 222-291. Vgl. auch Fraser und Gordon, »A Genealogy of ›Dependency‹«, a. a. O.

65 Jeffrey Escoffier hat diese Probleme kenntnisreich entfaltet in »The Political Economy of the Closet. Toward an Economic History of Gay and Lesbian Life before Stonewall«, in: ders., *American Homo. Community and Perversity*, Berkeley 1998, S. 65-78.

Der perspektivische Dualismus bietet auch noch einen anderen Vorteil. Als einziger unter den hier betrachteten Ansätzen gestattet er uns, einige praktische Probleme, die im Zuge politischer Kämpfe entstehen können, begrifflich zu fassen. Indem er das Ökonomische und das Kulturelle als unterschiedene, aber sich durchdringende Modi sozialer Ordnung versteht, stellt der perspektivische Dualismus in Rechnung, daß weder Ansprüche auf Umverteilung noch solche auf Anerkennung isoliert betrachtet werden können. Im Gegenteil, sie wirken aufeinander in einer Weise ein, die unbeabsichtigten Effekten Tür und Tor öffnet.

Berücksichtigen wir zunächst einmal; daß die Umverteilung auf die Anerkennung einwirkt. Praktisch jeder Anspruch auf Umverteilung wird einige Effekte auf dem Feld der Anerkennung zeitigen, sei es beabsichtigt, sei es unbeabsichtigt. Beispielsweise haben Vorschläge, das Einkommen durch Sozialhilfe umzuverteilen, eine irreduzible expressive Dimension;[66] sie vermitteln Interpretationen der Bedeutung und des Werts unterschiedlicher Aktivitäten (wie etwa von »Kindererziehung« im Gegensatz zum »Geldverdienen«), während sie zugleich unterschiedliche Subjektpositionen schaffen und diesen einen Stellenwert zuweisen (wie etwa bei »sozialhilfeabhängigen Müttern« im Gegensatz zu »Steuerzahlern«).[67] Ansprüche auf Umverteilung beeinträchtigen also den Rang und die Identität sozialer Akteure ebenso wie ihre wirtschaftliche Lage. Diese Statuseffekte müssen thematisiert und genau untersucht werden, damit man nicht am Ende den Mangel an Anerkennung verstärkt hat, während man die ökonomische Benachteiligung beseitigen wollte.

Abermals ist hier das klassische Beispiel die »Sozialhilfe«. Durch Bedürftigkeitsermittlung festgelegte Beihilfen, die besonders den Armen zugute kommen sollen, sind die direkteste Umverteilungsform im Rahmen des Wohlfahrtsstaates. Und doch neigen diese

66 Diesen Ausdruck verdanke ich Elizabeth Anderson (anläßlich ihrer Erwiderung auf meine Tanner Lecture, vorgetragen an der Stanford University vom 30. April bis 2. Mai 1996).

67 Vgl. Nancy Fraser, »Clintonism, Welfare, and the Antisocial Wage. The Emergence of a Neoliberal Political Imaginary«, in: *Rethinking Marxism*, 6/1 (1993), S. 9-23.

Beihilfen dazu, die Empfänger zu stigmatisieren, sie als Abweichler und Schnorrer hinzustellen und sie boshafterweise von »Verdienenden« und »Steuerzahlern« zu unterscheiden, die »ihr eigenes Auskommen finden«. Wohlfahrtsprogramme dieser Art machen die Armen zur »Zielscheibe« – und zwar nicht nur für materielle Hilfe, sondern auch für die öffentliche Feindseligkeit. So tritt allzu häufig zur Verletzung der Verelendung noch die Beleidigung mangelnder Anerkennung hinzu. Die Politik der Umverteilung hat den Effekt mangelnder Anerkennung, wenn zugrundeliegende Muster kultureller Bewertung die Bedeutung von Wirtschaftsreformen in Schieflage bringen – wenn etwa eine allgegenwärtige kulturelle Entwertung weiblicher Versorgungsleistungen das Programm *Aid to Families with Dependent Children* als das Verfahren, »etwas für nichts zu bekommen«, karikiert.[68] In diesem Zusammenhang kann die Reform der Wohlfahrtspolitik nicht erfolgreich sein, wenn sie nicht mit Bemühungen um einen kulturellen Wandel verbunden wird, der wiederum darauf zielt, die Versorgungsleistungen und die diese kodierenden weiblichen Assoziationen neu zu bewerten. Kurz gesagt: *keine Umverteilung ohne Anerkennung.*

Betrachten wir als nächstes die umgekehrte Dynamik, bei der die Anerkennung auf die Verteilung einwirkt. Praktisch jeder Anspruch auf Anerkennung wird einige Effekte im Bereich der Verteilung zeitigen, sei es beabsichtigt oder unbeabsichtigt. Beispielsweise haben Vorschläge, androzentrische Bewertungsmuster abzuschaffen, wirtschaftliche Konsequenzen, die den beabsichtigten Wohltaten zum Schaden gereichen können. So können bestimmte Kampagnen zur Unterdrückung von Prostitution und Pornographie, mit denen den Frauen ein Statusgewinn verschafft werden soll, negative Effekte auf die wirtschaftliche Lage der in diesem Bereich Tätigen zeitigen. Ebenso hatten Reformen des Scheidungsrechts, die vom Schuld-

68 *Aid to Families with Dependent Children* (AFDC) ist das wichtigste US-amerikanische Wohlfahrtsprogramm auf Basis einer Bedürftigkeitsermittlung. In überwältigendem Maße von Familien ohne Vater und unterhalb der Armutsgrenze in Anspruch genommen, wurde AFDC in den neunziger Jahren zum Blitzableiter für rassistische und sexistische Ausfälle gegen das Wohlfahrtssystem. 1997 wurde es dahingehend »reformiert«, daß der den Bundesstaaten zustehende Betrag gestrichen wurde, der bis dahin den Armen eine (kleine und unangemessene) Unterstützung garantiert hatte.

prinzip abrückten und daher mit feministischen Versuchen, den Status der Frauen zu erhöhen, völlig in Einklang standen, nachteilige Effekte auf die ökonomische Lage einiger geschiedener Frauen, auch wenn um deren Ausmaß momentan gestritten wird.[69] Daher können Ansprüche auf Anerkennung, über ihren Statuseffekt hinaus, die wirtschaftliche Lage beeinträchtigen. Auch diese Effekte müssen sorgsam untersucht werden, damit man nicht zuletzt die ökonomische Benachteiligung verschärft, während man sich um die mangelnde Anerkennung kümmert. Zudem sehen sich Ansprüche auf Anerkennung dem Vorwurf ausgesetzt, sie seien »bloß symbolisch«.[70] Wenn sie in einem Kontext angestrengt werden, der durch eklatante Disparitäten in der wirtschaftlichen Lage gekennzeichnet ist, tendieren Reformen, die darauf zielen, Unterschiedlichkeit zu befördern, dazu, sich in leeren Gesten zu erschöpfen; wie die Art der Anerkennung, die Frauen auf einen Podest erheben will, verspotten sie eher ein ernstes Übel, als es zu beseitigen. In solchen Kontexten können Reformen im Sinne der Anerkennung keinen Erfolg haben, ehe sie mit Kämpfen um Umverteilung verbunden werden. Kurz gesagt: *keine Anerkennung ohne Umverteilung.*

Wie in den jüngsten Kampagnen für »vergleichbare Wertschätzung« ist es überhaupt in jedem Fall nötig, integrativ zu denken. Hier wurde der Anspruch, zwischen Männern und Frauen Einkommen umzuverteilen, ausdrücklich zusammen mit dem Anspruch vorgebracht, *gender*-kodierte kulturelle Wertmuster zu verändern. Die hierbei zugrundeliegende Prämisse lautete, daß *gender*-spezifische Verteilungs- und Anerkennungsungerechtigkeiten so komplex ineinander verschlungen sind, daß keine von beiden völlig unabhängig von der anderen beseitigt werden kann. Daher kann eine Anstrengung, die Lücke zwischen den unterschiedlichen Einkommensniveaus der Geschlechter zu schließen, nicht von Erfolg gekrönt sein, solange sie rein »ökonomisch« bleibt und nicht die Bedeutung des *gender* anficht, der entsprechend schlechtbezahlte Dienstleistungen als »Frauenarbeit« ohne großen Anspruch auf Intelligenz und Fertigkeiten codiert sind. Desgleichen müssen die Bemühungen, weiblich codierte Merkmale wie zwischenmenschliche Sensibilität und pädagogisches Vermögen umzuwerten, scheitern, wenn sie bloß »kulturell« bleiben, denn dann vermögen sie nicht die strukturellen wirtschaftlichen Bedingungen anzufechten, die diese Merkmale mit Abhängigkeit und Machtlosigkeit verbinden. Nur ein Ansatz, der die kulturelle Entwertung des »Weiblichen« gerade *innerhalb* der Wirtschaft (und auch anderswo) beseitigt, kann ernsthafte Umverteilung und wahre Anerkennung durchsetzen.

69 Vgl. Lenore Weitzman, *The Divorce Revolution. The Unexpected Social Consequences for Women and Children in America*, New York 1985.

70 Ich danke Steven Lukes dafür, daß er im Gespräch auf diesen Punkt hingewiesen hat.

Diese Vorzüge zeichnen den perspektivischen Dualismus aus. Wie wir gesehen haben, richtet dieser Ansatz Umverteilung und Anerkennung an zweierlei Modi sozialer Ordnung aus – am Wirtschaftlichen und am Kulturellen, die hier nicht als getrennte Sphären verstanden werden, sondern als unterschieden und einander durchdringend. Dadurch ermöglicht er uns, die Beziehungen zwischen klassen- und statusförmiger Unterordnung sowie zwischen ökonomischer Benachteiligung und mangelnder Anerkennung in der gegenwärtigen Gesellschaft in ihrer vollen Komplexität zu erfassen. Überdies läßt uns der perspektivische Dualismus auch die leicht übersehbaren Fallstricke erkennen, die die politischen Kämpfe um Umverteilung und Anerkennung behindern könnten. Indem er uns dazu anleitet, Ansprüche jedweder Art von beiden normativen Perspektiven aus abzuwägen, kann er uns dabei helfen, die entstellenden Effekte fehlerhafter politischer Strategien vorherzusehen und hoffentlich auch zu vermeiden.

Abschließende begriffliche Folgerungen

Im folgenden Abschnitt werde ich mich eingehender den politisch-theoretischen Implikationen dieses Ansatzes widmen. Zunächst jedoch will ich einige begriffliche Implikationen des vorangehenden Arguments explizieren. Drei Punkte verdienen besondere Aufmerksamkeit.

Der erste betrifft die Unterscheidungen zwischen Klasse und Status, zwischen Wirtschaft und Kultur, ökonomischer Benachteiligung und mangelnder Anerkennung. Im Zuge unserer Argumentation wurden sie nicht als ontologische Unterscheidungen angesetzt. Entgegen der Annahme einiger poststrukturalistischer Kritiker wurde auch nicht behauptet, daß die ökonomische Benachteiligung ein materieller Schaden sei, die mangelnde Anerkennung aber »nur sym-

bolisch«.[71] Vielmehr habe ich angenommen, daß statusbedingte Ungerechtigkeiten ebenso materiell in Erscheinung treten können wie klassenförmige Ungerechtigkeiten – man denke nur an die Tätlichkeiten gegen Schwule, an Vergewaltigungen durch Gangs oder an Völkermord. Weit davon entfernt, ontologisiert zu werden, wurden die hier angeführten Unterscheidungen *historisiert* und auf historische Entwicklungen im Rahmen gesellschaftlicher Organisation zurückgeführt. Beispielsweise wurde die Grenzziehung zwischen kultureller und wirtschaftlicher Ordnung auf die historisch bedingte Unterscheidung der Märkte von wertregulierten gesellschaftlichen Institutionen zurückgeführt. Desgleichen wurde die Grenzziehung zwischen Status und Klasse auf die historisch bedingte Entkopplung spezialisierter ökonomischer Verteilungsmechanismen von kulturell definierten Prestigegefügen zurückgeführt. Schließlich wurde die Grenzziehung zwischen ökonomischer Benachteiligung und mangelnder Anerkennung auf die historisch bedingte Unterscheidung der ökonomischen von den kulturellen Hindernissen auf dem Weg zur partizipatorischen Parität zurückgeführt. Kurzum, alle drei Grenzziehungen wurden mit dem Aufstieg des Kapitalismus in Verbindung gebracht, also mit der historisch wohl ersten sozialen Formation, die unter der Voraussetzung zweier gesonderter Dimensionen der Ungerechtigkeit systematisch zwei unterschiedliche Formen der Benachteiligung ausgebildet hat.[72]

Der zweite Punkt betrifft die begriffliche Offenheit dieser Darstellung. In der vorangegangenen Argumentation habe ich zwei Modi sozialer Ordnung in Augenschein genommen, die wiederum zwei Typen der Benachteiligung und zwei Hindernissen auf dem Weg zur partizipatorischen Parität entsprachen. Doch habe ich dabei keineswegs andere denkbare Modi ausgeschlossen. Im Gegenteil, ich habe die Frage offengelassen, ob es noch weitere Modi sozialer Ordnung geben könnte, die wiederum anderen Typen der Benachteiligung und anderen Dimensionen sozialer Ungerechtigkeit entsprechen. Der heißeste Kandidat für eine dritte Dimension ist »das Politische«. »Politische« Hindernisse auf dem Weg zur partizipatorischen Parität würden Entscheidungsverfahren einschließen, die einige Menschen selbst dann systematisch marginalisieren, wenn ökonomische Benachteiligung und mangelnde Anerkennung nicht vorliegen; dies etwa im Falle eines Mehrheitswahlrechts, das quasi-permanenten Minderheiten ihr Stimmrecht vorenthält.[73] Die entsprechende Ungerechtigkeit wäre »politische Marginalisierung« oder »Exklusion«, die entsprechende Abhilfe wäre »Demokratisierung«.[74]

In die folgenden Abschnitte werden ich einige Überlegungen zu dieser dritten Dimension aufnehmen. An dieser Stelle erwähne ich nur kurz, daß sie die Antwort auf einen vorher erwähnten Einwand in Aussicht stellt. Ich meine den Einwand von marxistischer Seite, der hier vorgeschlagene Ansatz würde das Problem der Klassenherrschaft nicht in ausreichendem Maße berücksichtigen, das nicht nur ökonomische Benachteiligung und mangelnde Anerkennung umfaßt, sondern auch Ausbeutung und mangelnde Kontrolle über die Arbeit; da diese Mißstände in der kapitalistischen Eigentumsform begründet sind, kann man sie, wie es in diesem Einwand heißt, auch nicht durch Umverteilung und Anerkennung beseitigen, sondern nur durch Abschaffung dieser Eigentumsform. Man kann diesen Einwand entkräften, wenn man die unterschiedlichen Ungerechtigkeiten auseinanderhält, die in der Vorstellung der kapitalistischen Eigentumsform gebündelt sind: erstens das Recht des Kapitalisten, einen überproportional hohen Teil des Mehrwerts abzuschöpfen und die Arbeiter um ihren rechtmäßigen Anteil zu bringen; zweitens das Recht des Kapitalisten, über die Tätigkeiten am Arbeitsplatz alleine zu bestimmen und die Arbeiter dabei von den Entscheidungsprozessen zur Frage der Arbeitsbedingungen und -organisation aus-

71 Als poststrukturalistische und antidualistische Fehldeutung vgl. Butler, »Merely Cultural«, a. a. O. Als Widerlegung vgl. Fraser, »Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism. A Response to Judith Butler«, a. a. O.

72 Das heißt jedoch nicht, daß diese Grenzziehungen nicht dazu verwandt werden können, vorkapitalistische soziale Formationen zu analysieren. Im Gegenteil, man könnte, wie ich es zuvor getan habe, sagen, daß in solchen Gesellschaften eine einzige Ordnung gesellschaftlicher Beziehungen sowohl die wirtschaftliche als auch die kulturelle Integration bewerkstelligt, die ja beide in der kapitalistischen Gesellschaft relativ entkoppelt sind. Ausführlicher zu den Implikationen und Vorteilen einer Historisierung sozialtheoretischer Kategorien vgl. Fraser, »Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism. A Response to Judith Butler«, a. a. O.

73 Als kenntnisreiche Darstellung dieses Beispiels vgl. Lani Guinier, *The Tyranny of the Majority*, New York 1994.

74 Die Möglichkeit einer dritten, »politischen« Klasse von Hindernissen auf dem Weg zur partizipatorischen Parität verleiht meinem Gebrauch der Klasse-Status-Unterscheidung eine weitere Webersche Wendung, war doch Webers eigene Unterscheidung drei- und nicht zweiteilig. Vgl. sein *Klasse, Status, Partei*, a. a. O.

zuschließen; und drittens das Recht der kapitalistischen Klasse, einseitig zu entscheiden, wie der gesamtgesellschaftliche Mehrwert investiert werden soll, und dabei die Bürgerschaft von dieser Entscheidung auszuschließen. Dermaßen auseinandergehalten, kann man diese Ungerechtigkeiten in den hier präsentierten Rahmen einpassen, der nun um die »politische« Dimension erweitert ist: Während die erste Ungerechtigkeit einen Fall von ökonomischer Benachteiligung darstellt, sind die zweite und dritte »politisch« – die eine stellt ein demokratisches Defizit am Arbeitsplatz dar, die andere ein Defizit an wirtschaftlicher Demokratie im Sinne gemeinsamer Kontrolle über die allgemeine Ausrichtung des Wirtschaftslebens. Daher ist zur Beseitigung dieser Ungerechtigkeit auch Umverteilung und Demokratisierung vonnöten – wahrscheinlich genausosehr wie Anerkennung. Was nach solch einer Maßnahme von der kapitalistischen Eigentumsform überhaupt noch übrigbleiben würde, muß Gegenstand einer eigenen Untersuchung bleiben.

Ein dritter und letzter Punkt betrifft die Interpretation der gegenwärtigen politischen Situation. Er folgt aus dem hier entwickelten Argument, daß die gegenwärtige Entkopplung einer Politik der Anerkennung von einer solchen der Umverteilung nicht nur das Ergebnis eines bloßen Fehlers ist. Vielmehr ist die Möglichkeit solch einer Entkopplung der Struktur der modernen kapitalistischen Gesellschaft inhärent. Wie wir gesehen haben, ist die kulturelle Ordnung in dieser Gesellschaft hybridisiert, differenziert, pluralistisch und umstritten, während jedwede Statushierarchie als illegitim gilt. Gleichzeitig wird die Wirtschaftsordnung von der kulturellen Ordnung institutionell ebenso unterschieden wie die Klasse vom Status und die ökonomische Benachteiligung von der mangelnden Anerkennung. Zusammengenommen präformieren diese strukturellen Merkmale unserer Gesellschaft die Art und Weise, wie heutzutage politische Grenzen gezogen werden können. Sie ermutigen zu Kämpfen um Anerkennung, während sie zugleich deren Abkopplung von den Umverteilungskämpfen ermöglichen.

Gleichzeitig impliziert das hier ausgeführte Argument, daß in der modernen Gesellschaft weder die klassen- noch die statusförmige Benachteiligung, isoliert betrachtet, ausreichend verstanden werden kann. Im Gegenteil, mangelnde Anerkennung und ökonomische Benachteiligung sind heutzutage auf so komplexe Weise miteinander verschlungen, daß beide nur von einer ausgedehnteren und integrativen Perspektive aus erfaßt werden können. Nur wenn Status und Klasse gemeinsam betrachtet werden, sind, wie man zusammenfassend sagen könnte, die politischen Trennungen unserer Gegenwart zu überwinden.

IV. Probleme der Politischen Theorie
Die Institutionalisierung demokratischer Gerechtigkeit

Wenden wir uns nun den Problemen auf der Ebene Politischer Theorie zu, die entstehen, wenn wir Umverteilung und Anerkennung innerhalb eines einzigen Rahmens zu erfassen versuchen. Hier lauten die maßgeblichen Fragen: Welche institutionellen Arrangements können sowohl die objektiven als auch die intersubjektiven Bedingungen für partizipatorische Parität gewährleisten? Welche Politik und Reform kann zugleich Status- und Klassenungerechtigkeiten mindern? Welche programmatische politische Ausrichtung kann sowohl den berechtigten Ansprüchen auf Umverteilung als auch denen auf Anerkennung genügen, während sie zugleich die negativen Wechselwirkungen minimiert, die entstehen, sobald man beiden Arten von Ansprüchen zugleich zu genügen versucht?

Bevor wir uns diesen Fragen stellen, sollten wir uns auch im klaren darüber sein, um welche Art von Antwort es uns eigentlich geht – welche Art von Erkenntnisinteresse also die Fragestellung leiten sollte. Eine Möglichkeit wäre es, die Geisteshaltung neuzeitlicher Philosophenkönige einzunehmen, denen es darum ging, die Voraussetzungen der Gerechtigkeit zu operationalisieren. In diesem Falle wird die Antwort auf unsere Fragen einer Blaupause ähneln, ob nun in utopischer Aufmachung umgreifender institutioneller Einrichtungen oder in realistischer Gestalt, im Sinne politischer Vorschläge für kleinteilige Reformen. Eine zweite Möglichkeit wäre es, einen Standpunkt im Sinne der demokratischen Gerechtigkeit einzunehmen, der die Beratschlagung der Bürger darüber befördert, wie die Voraussetzungen für Gerechtigkeit am besten zu erfüllen wären. In diesem Falle ähneln die Antworten dialogischen Wegweisern, also heuristischen Vorkehrungen für die Organisation einer demokratischen Debatte. Seit Platon und Aristoteles haben die Theoretiker stets zwischen diesen beiden Haltungen geschwankt, wobei einige eher der ersten, andere eher der zweiten zuneigten. Welcher Ansatz ist hier vorzuziehen?

Sicherlich hat die platonische Position ihre Vorzüge. Weit davon entfernt, sich in leere Formalismen zu flüchten, führt sie zu substantiellen politischen Folgerungen. Diese werden überdies von einer Argumentation unterbaut, deren Gültigkeit angeblich durch vernünftige Befragung zu ermitteln ist. Und doch ist dieser Ansatz zu weiten Teilen relativ unflexibel, was die Modalitäten des jeweiligen Kontextes angeht. Weil er naiverweise voraussetzt, daß normative Grundsätze ihre eigene Anwendung bestimmen können, übersieht er, daß die praktische Umsetzung politische Entscheidungen verlangt. Außerdem übersieht der Platonismus »die Tatsache des Pluralismus«; wenn er die Vielfalt vernünftiger Perspektiven auf die Frage, wie die Voraussetzungen von Gerechtigkeit am besten zu interpretieren wären, vernachlässigt, ersetzt er das dialogische Diskussionsforum durch eine unangemessen monologische Entscheidungsprozedur.[75] Schließlich vernachlässigt der Platonismus die Bedeutung demokratischer Legitimität; indem er letztlich die Rolle der Bürgerschaft an sich reißt, autorisiert er einen theoretischen Experten dazu, das Diskussionsforum zu umgehen, über das allein diejenigen, die den Bedingungen zur Herstellung von Gerechtigkeit unterworfen sind, sich selbst als deren Urheber verstehen können.

Aus all diesen Gründen ist die aristotelische Position *prima facie* vorzuziehen. Sie kommt dem momentan wirksamen Moment der Globalisierung besonders entgegen, durch das Fragen der »Differenz« intensiv politisiert werden, die Grenzen politischer Mitgliedschaft zusehends angefochten werden und das Streben nach demokratischer Legitimität neue Dringlichkeit gewinnt. In diesem Zusammenhang sind monologische Ansätze kontraproduktiv, wohingegen prozedurale Alternativen an Plausibilität gewinnen. Letztere sind indes einem ernsthaften Einwand ausgesetzt: gerade wegen ihrer Bindung an demokratische Verfahren verkümmern solche Ansätze leicht zu leeren Formalismen. Zuweilen ist man allzusehr darüber besorgt, die Bürgerschaft nicht zu übergehen, und wirft deswegen voreilig jeden substantiellen Gehalt über Bord. Daraus resultiert dann womöglich ein abstraktes Festhalten an demokratischen Prozeduren, das nur wenig zur Gerechtigkeit beizutragen hat.

75 Den Ausdruck »Tatsache des Pluralismus« entlehne ich aus John Rawls' *Politischer Liberalismus*, a. a. O. Doch verstehe ich ihn anders. Während Rawls' Pluralismuskonzept (vernünftige) »umfassende Weltbilder/Grundsätze des Verstehens« voraussetzt, die in Diskussionen über die Gerechtigkeit ausgeklammert werden können, setzt mein Pluralismusverständnis voraus, daß solch eine Ausklammerung nicht immer möglich ist. Deshalb gehe ich davon aus, daß es wahrscheinlich eine Pluralität vernünftiger Perspektiven dazu gibt, wie man nicht nur das gute Leben, sondern auch die Voraussetzungen von Gerechtigkeit diskutieren kann.

Daher wird hier weder ein bloßer Monologismus noch die nackte Prozedur genügen. Was gebraucht wird, ist eher ein Ansatz, der zwischen diesen Extremen eine vernünftige Balance hält. Indem er sowohl die autoritäre Inbesitznahme als auch den prozeduralen Leerlauf vermeidet, muß solch ein Ansatz eine angemessene Arbeitsteilung zwischen dem Theoretiker und der Bürgerschaft zulassen. Indem er den Verfügungsbereich des Philosophen von dem des *demos* abgrenzt, muß er den Punkt markieren, an dem die theoretische Argumentation von Rechts wegen aufhört und die dialogische Entscheidung aufgenommen werden sollte. Wo genau dieser Punkt liegt, versteht sich jedoch nicht von selbst.[76] Schließlich werden oftmals auch rein theoretische Argumente in die bürgerschaftlichen Debatten eingebracht; und es ist die Auseinandersetzung mit den tatsächlichen Umständen, die die Theoriebildung prägen kann und sollte. Daher existieren keine streng gezogenen Grenzen, die die politische Theorie von der gemeinsamen Reflexion der demokratisch ermächtigten Bürger trennt. Und doch ist es möglich, eine Faustregel anzugeben: Wenn wir uns institutionellen Fragen stellen, ist es Aufgabe der Theorie, die Reichweite der politischen Maßnahmen und der Programme zu umschreiben, die mit den Bedingungen der Gerechtigkeit vereinbar sind; die Wahlmöglichkeiten innerhalb dieses Bereichs abzuwägen ist dagegen Zielsetzung der öffentlichen Diskussionsforen. Die Begründung für diese Aufgabenteilung ist folgende: Wenn man den Umfang zulässiger Optionen eingrenzt, führt dies dazu, daß man institutionelle Vorschläge an einem nor-

76 Sein genauer Ort ist einer der umstrittensten Punkte in der berühmten Rawls-Habermas-Debatte. Vgl. hierzu Habermas, »Reconciliation through the Public Use of Reason. Remarks on John Rawls's Political Liberalism«, in: *The Journal of Philosophy* 92-93 (März 1995), S. 109-131; wieder abgedruckt als »Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch« in: Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main 1996, S. 65-94; vgl. zudem John Rawls, »Reply to Habermas«, in: *The Journal of Philosophy* 92-93 (März 1995), S. 132-180; »mit einigen geringfügigen editorischen, aber nicht substantiellen Änderungen« wiederabgedruckt in: John Rawls, *Political Liberalism*, 2. Auflage, New York 1996, S. 372-434.

mativen Maßstab mißt, was zum Großteil eine Fingerübung in Sachen Begriffsanalyse darstellt. Wenn man dagegen unter dem Aufgebot an akzeptablen Optionen eine Auswahl trifft, impliziert dies sorgfältige hermeneutische Reflexionen zu Angelegenheiten, die kontextspezifisch sind, einschließlich dessen, was die Bürger angesichts ihrer Geschichte, ihrer Tradition und kollektiven Identität zusätzlich zur Gerechtigkeit befürworten. Vertreter der Politischen Theorie können in ihrer professionellen Rolle ersteres leisten, und die Bürger sollten letzteres selbst bewerkstelligen.

Im folgenden will ich mich von dieser Faustregel leiten lassen. Bei dem Versuch, sowohl der Skylla des Monologismus als auch der Charybdis des Formalismus zu auszuweichen, werde ich mir eine modifizierte Fassung des Konzepts demokratischer Gerechtigkeit zu eigen machen. Daher werde ich, wenn ich programmatische Szenarios zur Integration von Umverteilung und Anerkennung durchspiele, es nicht darauf anlegen, institutionelle Blaupausen zu entwerfen. Es wird mir eher in erster Linie darum gehen, die Parameter einer öffentlichen Debatte herauszustellen. Gleichzeitig möchte ich jedoch keine substantielle Folgerung vorwegnehmen. Vielmehr möchte ich eine bestimmte Bandbreite programmatischer Optionen benennen, die dazu dienen können, die Parität der Beteiligung innerhalb beider Dimensionen der Gerechtigkeit gleichzeitig zu befördern; zudem werde ich einige heuristische Richtlinien für eine demokratische Debatte vorschlagen, durch die deren relative Vorzüge abgewogen werden können.

Affirmation oder Transformation?

Wenden wir uns nun unter diesem Gesichtspunkt den vorliegenden Problemen zu: Welche institutionellen Reformen können zugleich den Ungerechtigkeiten des Status und denen der Klasse Herr werden? Welche politische Strategie kann mit Erfolg Umverteilung und Anerkennung integrieren, während sie zugleich deren negative Wechselwirkungen mildert, die entstehen können, wenn beide Ziele in einem verfolgt werden?

Betrachten wir abermals die Handhabe gegen Ungerechtigkeit, wie sie nun in ihrer allgemeinsten Form auf den Begriff gebracht wird: die Beseitigung der Hindernisse auf dem Weg zur partizipatorischen Parität. Auf den ersten Blick ist klar, was damit gemeint ist. Um bei

ökonomischer Benachteiligung Abhilfe zu versprechen, muß man die ökonomischen Hindernisse durch Umverteilung beseitigen. Was entsprechend not tut, ist eine wirtschaftliche Umstrukturierung, die darauf zielt, materielle Vorbedingungen für die allen zukommende partizipatorische Parität zu gewährleisten. Desgleichen muß man, um mangelnder Anerkennung Herr zu werden, kulturelle Hindernisse durch Anerkennung beseitigen; was hier erforderlich ist, ist eine Politik, die die intersubjektiven Vorbedingungen bereitzustellen vermag – und dies, indem die Muster kultureller Wertsetzung, die die partizipatorische Parität verhindern, ihrer institutionellen Geltung entledigt und durch Muster ersetzt werden, die diese befördern. Wenn wir schließlich dieses Schema auf »die dritte Dimension« anwenden, können wir sagen, daß man, um politischer Exklusion oder Marginalisierung entgegenzusteuern, politische Hindernisse durch Demokratisierung beseitigen muß – eine Idee, auf die ich später noch zurückkommen werde.

Selbst im Falle der Umverteilung und Anerkennung liegt das Ganze jedoch keineswegs so klar zutage, wie es auf den ersten Blick scheint. In beiden Fällen ist für die allgemeine Formel, man müsse die Hindernisse auf dem Weg zur partizipatorischen Parität beseitigen, mehr als eine institutionelle Anwendung möglich. Wie bereits erwähnt, kann ökonomische Neustrukturierung bedeuten, man müsse Einkommen und/oder Reichtum umverteilen, die Arbeitsteilung reorganisieren, die Regeln und Rechte des Vermögensbesitzes verändern oder auch die Prozeduren demokratisieren, nach denen die Entscheidungen zur Investition gesellschaftlicher Mehrwerte getroffen werden. Desgleichen kann mangelnder Anerkennung, wie ebenso angesprochen wurde, auf mehr als einem Wege abgeholfen werden: durch Universalisierung der Privilegien, die bislang bevorzugten Gruppen vorbehalten waren, oder durch pauschale Abschaffung dieser Privilegien; indem man die Präferenz für die Merkmale, die mit dominanten Akteuren assoziiert sind, ihrer institutionellen Geltung entledigt oder auch die Normen festsetzt, die die bisher Untergeordneten begünstigen; indem man Differenzen privatisiert, sie aufwertet oder die Dichotomien, die ihnen zugrunde liegen, dekonstruiert. Angesichts dieser Überfülle möglicher Interpretationen sind die institutionellen Implikationen gar nicht mehr so eindeutig. Welche Strategien gegen ökonomische Benachteiligung und mangelnde Anerkennung sollte man der Gerechtigkeit zuliebe verfolgen?

Um diese Frage beantworten zu können, brauchen wir eine Methode, mit der wir die Alternativen sortieren und bewerten können. Ich schlage vor, für den Anfang zwei allgemeinere Strategien zur Beseitigung von Ungerechtigkeiten zu unterscheiden, die beide quer zur Trennlinie zwischen Umverteilung und Anerkennung liegen: *Affirmation* und *Transformation*.[77] Nachdem ich diese Strategien grob skizziert habe, will ich zeigen, wie sie dazu genutzt werden können, die Ansätze zur Umverteilung und Anerkennung zu kategorisieren. Auf dieser Grundlage werde ich schließlich das Problem, wie diese zwei Gerechtigkeitsdimensionen in ein und dieselbe politische Strategie zu integrieren sind, neu formulieren.

Demgemäß beginne ich damit, Affirmation und Transformation voneinander zu unterscheiden. Die Unterscheidung stützt sich auf den Gegensatz zwischen zugrundeliegenden sozialen Strukturen einerseits und deren sozialen Wirkungen andererseits. Entsprechend meine ich mit affirmativen Strategien zur Beseitigung von Ungerechtigkeit Strategien, die darauf zielen, unfaire Wirkungen gesellschaftlicher Strukturen zu korrigieren, ohne die zugrundeliegenden sozialen Strukturen, die sie hervorbringen, anzugreifen. Unter transformativen Strategien verstehe ich hingegen Strategien, die darauf abgerichtet sind, ungerechte Wirkungen gerade durch Restrukturierung des zugrundeliegenden allgemeinen Rahmens zu beseitigen. Diese Unterscheidung entspricht *nicht* derjenigen von Reform und Revolution, und auch nicht der zwischen schrittweisem und apokalyptischem Wandel. Entscheidend an dem Gegensatz ist vielmehr die Ebene, auf der die Ungerechtigkeit angegangen wird; während die Affirmation es auf Endresultate absieht, packt die Transformation die Wurzeln des Übels an.

Zunächst einmal kann die Unterscheidung zwischen Affirmation und Transformation auf die Perspektive der Verteilungsgerechtigkeit angewandt werden. In dieser Perspektive ist das paradigmatische Beispiel einer affirmativen Strategie der liberale Wohlfahrtsstaat, der darauf abzielt, ökonomische Benachteiligungen durch Einkommenstransfers zu kompensieren.[78] Indem er sich weitgehend auf öffentliche Zuwendungen stützt, versucht dieser Ansatz den Konsumanteil der Benachteiligten zu erhöhen, während er die zugrundeliegende Wirtschaftsstruktur intakt läßt. Dagegen ist das klassische Beispiel einer transformativen Strategie der Sozialismus. Hier lautet die Zielsetzung, ungerechte Verteilung an ihrer Wurzel anzupacken – nämlich indem der Rahmen, der sie hervorbringt, neu abgesteckt wird. Anstatt einfach durch die letztendliche Verteilung Anteile am Konsum zu verändern, würde dieser Ansatz die Arbeitsteilung, die Formen der Eigentümerschaft und andere Tiefenstrukturen des Wirtschaftssystems angehen.

Freilich ist heutzutage die wirtschaftliche Transformation aus der Mode gekommen, seitdem sich die institutionelle Umsetzung des traditionellen Sozialismus als weitgehend problematisch erwiesen hat.[79] Doch wäre es irrig, daraus zu schließen, daß wir den Gedanken einer tiefgreifenden ökonomischen Restrukturierung *tout court* fallenlassen sollten. Dieser Gedanke wird noch immer mit gutem Grund der affirmativen Umverteilung entgegengesetzt, die die Ursachen ökonomischer Benachteiligung nicht weiter angreift. Besonders im heutigen neoliberalen Klima ist es wichtig, den allgemeinen Gedanken einer wirtschaftlichen Transformation nicht ganz untergehen zu lassen, auch wenn wir uns gegenwärtig seines genauen institutionellen Gehalts nicht sicher sein können.

Aus der Perspektive der Verteilung ist uns der Gegensatz zwischen Affirmation und Transformation intuitiv vertraut. Überraschend jedoch scheint, daß er auch auf Abhilfen gegen mangelnde Anerkennung angewandt werden kann. Ein Beispiel für eine affirmative Strategie in letzterer Perspektive ist das, was ich »Mainstream-Multikulturalismus« nennen will.[80] Dieser Ansatz schlägt vor, mangeln-

77 Teile der folgenden Ausführungen stammen aus: Fraser, »From Redistribution to Recognition?«, a. a. O. Einige wesentliche Aspekte des Arguments wurden jedoch modifiziert.

78 Mit »liberalem Wohlfahrtsstaat« meine ich die Art von Regime, die in den Vereinigten Staaten im Zuge des New Deal etabliert wurde. In überzeugender Weise wurde es bei Gøsta Esping-Andersen in seinem *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton 1990, vom sozialdemokratischen Wohlfahrtsstaat und vom konservativ-korporatistischen Wohlfahrtsstaat unterschieden.

79 Selbst unter den radikalen Egalitaristen will praktisch niemand mehr eine Planwirtschaft verteidigen, in der es keinen oder kaum Raum für Märkte gibt. Ebensowenig kann man sich darüber einigen, wo in einer demokratisch egalitären Gesellschaft das öffentliche Eigentum zu verorten und welcher Umfang ihm zuzuschreiben ist.

80 Nicht alle Versionen des Multikulturalismus passen zu dem hier beschriebenen Modell. Letzteres ist eine idealtypische Rekonstruktion dessen, was ich für das

dem Respekt dadurch zu begegnen, daß ungerechterweise abgewertete Gruppenidentitäten wieder aufgewertet werden, während weder der Gehalt jener Identitäten noch die ihnen zugrundeliegenden Gruppendifferenzen angetastet werden. Er kann einer transformativen Strategie entgegengesetzt werden, die ich »Dekonstruktion« nennen will.[81] Dieser zweite Ansatz würde die statusförmige Benachteiligung dadurch beseitigen, daß er die symbolischen Gegensätze dekonstruiert, die gegenwärtig kulturellen Wertmustern zugrunde liegen. Anstatt einfach die Selbstachtung der unzureichend Anerkannten zu heben, würde er bestehende Statusdifferenzierungen destabilisieren und die Selbstidentität *aller* verändern.

Da sie Hegelsche und Derridasche Motive vermengt, mag die Idee einer dekonstruktiven Anerkennung für einige wie ein Oxymoron wirken. Nichtsdestoweniger hat sie in der gegenwärtigen Politik einen präzisen und nützlichen Sinn. Um diesen zu veranschaulichen, muß man sich zwei alternative Strategien gegen Heterosexismus vor Augen halten: eine Politik schwuler Identität, die schwule und lesbische Sexualität aufwerten will, und die »queer politics«, eine politische Strategie, die die binäre Opposition zwischen Homosexualität und Heterosexualität dekonstruieren will.[82] Während der erste – und affirmative – Ansatz die Position einer bestehenden sexuellen Orientierung stärken möchte, würde der zweite – und transformative – das gegenwärtig bestehende Statusschema sich gegenseitig ausschließender Sexualitätsformen destabilisieren. Dekonstruktive Strategien findet man auch in feministischen und antirassistischen Bewegungen, in denen sie darauf zielen, ein wechselhaftes Feld mannigfaltiger Differenzen anstelle der starren Gegensätze männlich/weiblich und schwarz/weiß einzusetzen. Natürlich setzen solche Strategien voraus, daß die fragliche Statusunterscheidung per se oppressiv ist. Wo eine Statusunterscheidung nur kontingenterweise oppressiv ist, mögen jedoch alternative Formen der Transformation vorzuziehen sein.[83]

Die Unterscheidung zwischen Affirmation und Transformation trifft dann, allgemein gesprochen, genausogut auf Verteilung und

mehrheitliche Verständnis von Multikulturalismus halte. Mainstream ist es auch in dem Sinne, daß es die Version darstellt, die gewöhnlich in mainstreamgeprägten Öffentlichkeiten diskutiert wird. Andere Spielarten werden angesprochen in: Linda Nicholson, »To Be or Not To Be. Charles Taylor on The Politics of Recognition«, in: *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 3/1 (1996), S. 1-16; und in Michael Warner, u. a., »Critical Multiculturalism«, in: *Critical Inquiry*, 18/3 (Frühjahr 1992), S. 530-556.

81 Sicherlich ist mein Gebrauch des Ausdrucks »Dekonstruktion« unorthodox, da er einen besonderen Typ institutioneller Abhilfe bei mangelnder Anerkennung bezeichnet. Daher mag Jacques Derrida diese Gebrauchsweise nicht gutheißen, besonders wenn man in Betracht zieht, daß er unlängst Dekonstruktion mit Gerechtigkeit *tout court* gleichgesetzt hat. Nichtsdestoweniger bewahrt mein Gebrauch etwas von der Würze des Derridaschen Frühwerks, da er ein utopisches kulturelles Ideal flüssiger, sich verschiebender Differenzen nahelegt. Zu Derridas früherer utopischer Version einer dekonstruktiven Kultur vgl. Jacques Derrida und Christie V. McDonald, »Choreographies«, in: *Dialectics* 12 (1982), S. 66-76. Zu Derridas späterer Darstellung der Beziehung zwischen Dekonstruktion und Gerechtigkeit vgl. Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der ›mystische Grund der Autorität‹*, Frankfurt am Main 1991.

82 Ein anderer Ansatz wäre der Humanismus homosexueller Rechte, der die bestehenden Formen von Sexualität privatisieren will.

83 Erik Olin Wright hat diverse zusätzliche Ansätze vorgeschlagen, unter ihnen: *Zerstörung* (der Identität, nicht jedoch des anderen innerhalb eines binären Paares – etwa Zerstörung des Weißseins, nicht jedoch des Schwarzseins als eine Quelle der Identität; oder alternativ die Zerstörung von ausschließlich besonders oppressiven Elementen einer Identität – etwa der misogynen und homophoben Elemente einer religiösen Identität); *Trennung* (radikale Abschottung der Parteien, um die soziale Interaktion zwischen ihnen zurückzufahren und dadurch die Gelegenheiten zu oppressiven Handlungen zu minimieren); und *Depolitisierung* (die Transformation öffentlich hervorstechender Antagonismen in eine private Geschmacks- oder Glaubensfrage). Einige dieser Alternativen werde ich später in diesem Kapitel näher betrachten. Wright hat zudem vorgeschlagen, spezifische Handhaben mit spezifischen Dimensionen mangelnder Anerkennung zu korrelieren: von dort aus behauptet er, daß mangelnder Anerkennung in ethnischer Dimension am besten durch affirmative Ansätze begegnet wird, die Vielfältigkeit aufwerten; daß mangelnder Anerkennung in sexueller Dimension am besten durch Dekonstruktion und anschließende Entpolitisierung gegengesteuert wird; daß mangelnder Anerkennung in der Dimension des *gender* am besten durch Dekonstruktion abgeholfen wird; daß mangelnde Anerkennung in religiöser Dimension am besten durch Entpolitisierung, in rassischer Dimension aber am besten durch Zerstörung beseitigt wird; und daß man der mangelnden Anerkennung in nationaler Dimension am besten durch Trennung Herr wird. Die meisten dieser Entsprechungen sind intuitiv plausibel. Trotzdem glaube ich, daß politische Probleme generell zu komplex sind, um auf dieser Ebene kategorialer Argumentation gelöst werden zu können. Daher plädiere ich dafür, von derartigen Folgerungen Abstand zu nehmen und es den demokratischen Öffentlichkeiten zu überlassen, über solche Angelegenheiten durch Beratschlagung zu entscheiden. Vgl. hierzu Erik Olin Wright, »Comments on a General Typology of Emancipatory Projects« (unveröffentlichtes Manuskript vom Februar 1997), von nun an zitiert als »Comments«.

Anerkennung zu. Sie kann in beiden Dimensionen gebraucht werden, um aus der Vielzahl möglicher Strategien gegen die Ungerechtigkeit eine Auswahl zu treffen. Natürlich ist das letzte Ziel dieser Auswahl, einige praktische Schlußfolgerungen zu ziehen. Damit dies möglich wird, muß man allerdings die relativen Vorzüge von Affirmation und Transformation abschätzen. Welcher dieser Ansätze ist besser dazu geeignet, zugleich ökonomischer Benachteiligung und mangelnder Anerkennung Paroli zu bieten?

Abstrakt und kontextunabhängig gesehen haben affirmative Strategien mindestens zwei entscheidende Nachteile. Zum einen neigen affirmative Abhilfen, wenn sie auf mangelnde Anerkennung angewandt werden, dazu, kollektive Identitäten zu verdinglichen. Indem sie Gruppenidentitäten entlang einer einzigen Achse bewerten, wird das Selbstverständnis der Menschen drastisch vereinfacht und die Komplexität ihres Lebens, die Vielfalt ihrer Auffassungen und die Gegenläufigkeit ihrer verschiedenartigen Zugehörigkeiten geleugnet. Im schlimmsten Falle neigen solche Ansätze außerdem dazu, die Individuen auf einen Gruppentypus festzunageln, wodurch jedes Abweichlertum und jedes Experiment letztendlich mit Illoyalität gleichgesetzt und daher entmutigt wird. Indem sie das Sichtbarwerden von Binnenunterscheidungen unterbinden, kaschieren sie die Macht herrschender Fraktionen und untermauern die quer verlaufenden Achsen der Unterordnung. Anstatt die Interaktion über alle Differenzen hinweg zu fördern, lassen sich affirmative Strategien zur Abhilfe bei mangelnder Anerkennung allzu leicht vor den Karren des Separatismus und repressiven Kommunitarismus spannen.[84]

Gleichzeitig erweisen sich affirmative Strategien noch aus einem anderen Grunde als problematisch: sobald sie gegen die ökonomische Benachteiligung ins Feld geführt werden, provozieren sie allzuoft einen Rückfall in puncto Anerkennung. Beispielsweise kanalisieren im liberalen Wohlfahrtsstaat die Sozialhilfeprogramme jedwede Armenunterstützung, während sie die Tiefenstrukturen, die Armut erst hervorbringen, intakt lassen. Daher müssen sie auf der Oberflächenebene immer wieder für neue Zuteilungen sorgen. Und daher kommt es, daß die Benachteiligten so dargestellt werden, als seien sie von sich aus unfähig und unersättlich, als wollten sie immer und

84 Als ausführlichere Erörterung solcher Schwierigkeiten vgl. Fraser, »Rethinking Recognition«, a. a. O.

immer mehr. Nicht nur, daß die affirmativen Ansätze versagen, wenn es darum geht, ökonomischer Benachteiligung Herr zu werden; sie tragen überdies noch dazu bei, daß die Anerkennung unzulänglich bleibt. Unter dem Strich bewirken sie, daß zu der verletzenden Verarmung noch beleidigende Respektlosigkeit hinzutritt.

Im Gegensatz dazu vermeiden transformative Strategien diese Schwierigkeiten zu weiten Teilen. Wenn sie bei mangelnder Anerkennung ins Spiel gebracht werden, wirken dekonstruktive Strategien ebenso darauf hin, jede vorangegangene Verdinglichung rückgängig zu machen wie jeden entwürdigenden Statusunterschied in Frage zu stellen. Indem sie die Komplexität und Mannigfaltigkeit der Auffassungen in Rechnung stellen, versuchen sie, die herrschenden und globalen Dichotomien (wie scharz/weiß oder schwul/heterosexuell) durch die dezentrierte Anhäufung geringfügigerer Differenzen zu ersetzen. Wenn sie erfolgreich sind, sprengen solche Reformen den kompakten Konformismus auf, der oftmals den Mainstream-Multikulturalismus begleitet. Und anstatt einem Separatismus oder repressiven Kommunitarismus Vorschub zu leisten, befördern sie die Interaktion, die über alle Differenzen hinweggeht.

Auf die ökonomische Benachteiligung angewandt, zeigen sich indessen transformative Ansätze als solidaristisch. Indem sie es darauf absehen, den Ertrag selbst zu vergrößern und die allgemeinen Arbeitsbedingungen zu restrukturieren, neigen sie dazu, Ansprüche in universalistischen Begriffen zu begründen; daher vermindern sie Ungleichheit, ohne gleichzeitig stigmatisierte Klassen verletztlicher Menschen zu schaffen, die noch dazu als ungebührlich bevorzugte Hilfsempfänger wahrgenommen würden. Weit davon entfernt, einen Rückfall in Sachen Anerkennung zu bewirken, tendieren sie eher dazu, Solidarität zu fördern. Daher kann ein Ansatz, der ökonomische Benachteiligung korrigieren soll, auch dazu beitragen, mangelnder Anerkennung abzuhelfen – oder vielmehr den Formen mangelnder Anerkennung, die direkt aus der Wirtschaftsstruktur der betreffenden Gesellschaft entspringen.[85]

Im Zweifelsfalle sind transformative Strategien also zu bevorzugen. Doch sind auch sie nicht völlig unproblematisch. Wenn man danach

85 Will man dagegen den Formen mangelnder Anerkennung gegensteuern, die in der Statusordnung verwurzelt sind, sind zusätzlich unabhängige Maßnahmen zur Anerkennung vonnöten.

verlangt, binäre Gegensätze zu dekonstruieren, so steht das den unmittelbaren Anliegen derjenigen meistens fern, die selbst mangelnder Anerkennung ausgesetzt sind; denn diese sind eher dazu geneigt, Selbstachtung durch Affirmation einer geringgeschätzten Identität zu gewinnen als durch eine Auflösung der Statusunterschiede. Desgleichen stoßen Aufrufe zur wirtschaftlichen Transformation bei den ökonomisch Benachteiligten erfahrungsgemäß zumeist auf taube Ohren, da sie unmittelbaren Nutzen eher aus Einkommenstransfers als aus einer dirigistischen Wirtschaft zu ziehen glauben. Allgemeiner gesagt, transformative Strategien sind äußerst anfällig für Probleme, die im Zuge kollektiven Handelns entstehen. Zumindest in ihrer Reinform sind sie nur unter ungewöhnlichen Umständen umzusetzen, nämlich wenn mehrere Ereignisse dazu beitragen, daß mehrere Leute gleichzeitig aus dem gegenwärtig gültigen Arrangement ihrer Interessen und Identitäten herausfallen.

Wenn nun transformative Strategien im Prinzip vorzuziehen, in der Praxis aber schwieriger einzusetzen sind, muß offensichtlich auf eines von beiden verzichtet werden. Soll man also Grundsätze auf dem Altar des Realismus opfern?

Der Mittelweg der nichtreformistischen Reform

Glücklicherweise ist das Dilemma weniger schwer zu handhaben, als es zunächst den Anschein hat. In Wirklichkeit ist die Unterscheidung zwischen Affirmation und Transformation nicht absolut, sondern kontextbedingt.[86] Reformen, die abstrakt gesehen affirmativ scheinen, können in einigen Kontexten transformative Wirkungen zeitigen, wenn sie nur radikal genug sind und konsequent verfolgt werden. Beispielsweise würde die Gewährung eines Mindesteinkommens jedem Bürger einen minimalen Lebensstandard garantieren, unabhängig vom jeweiligen Einsatz der Arbeitskraft, während die Tiefenstruktur des kapitalistischen Eigentumsrechts unangetastet bliebe.[87] Daher scheint sie, abstrakt betrachtet, affirmativ. In einem neoliberalen Regime, in dem die Unterstützung letztlich Angestellte

86 Diese Feststellung verdanke ich Erik Olin Wright. Einige der Formulierungen dieses Absatzes habe ich seinen »Comments«, a. a. O., entlehnt.

87 Vgl. Philippe Van Parijs, »Why Surfers Should Be Fed. The Liberal Case for an

niedrigen Einkommens in Zeitarbeit subventioniert und womöglich das allgemeine Lohnniveau drückt, würde sich dieser Schein mit der Wirklichkeit decken. In einer Sozialdemokratie hingegen könnten die Wirkungen völlig anders sein. Wenn das Niveau der Zuschüsse, wie deren Befürworter sagen, nur hoch genug angesetzt wird, würde das Mindesteinkommen auch die Machtbalance zwischen Kapital und Arbeit verändern und so den Boden für weitere Veränderungen bereiten. Längerfristig gesehen könnte dadurch auch die Warenförmigkeit der Arbeitskraft beseitigt werden.[88] In diesem Falle hätte eine offensichtlich affirmative Handhabe gegen die ökonomische Benachteiligung tiefgreifende transformative Wirkungen auf die Klasse.

Aus dem gleichen Grunde würde die Gewährung eines Mindesteinkommens, abstrakt gesehen, auf der Ebene des *gender* nicht transformativ wirken. Natürlich würden sie es unter anderem denjenigen, die in erster Linie mit Versorgungsaufgaben betreut sind, ermöglichen, sich regelmäßig vom Arbeitsmarkt zurückzuziehen. Doch als solche würden sie wenig dazu beitragen, eine *gender*-codierte Grenzziehung im Bereich der Arbeit zu verhindern, die unbezahlte Versorgungsleistungen fast ausschließlich den Frauen zuweist, während die männlichen Leistungsempfänger surfen gehen können.[89] Tatsächlich würde ein garantiertes Grundeinkommen unter bestimmten Umständen dazu beitragen, einen »Mommy Track« entstehen zu lassen, einen Markt für flexible, nur kurzfristige und großteils weibliche Arbeit, wodurch wiederum die Tiefenstrukturen der *gender*-bedingten ökonomischen Benachteiligung nur festgeschrieben anstatt transformiert werden.[90] Andererseits könnte das garantierte Grundeinkommen durchaus tiefenstrukturelle Wirkungen zeitigen, wenn es als einer unter mehreren Bestandteilen eines

Unconditional Basic Income«, in: *Philosophy and Public Affairs*, 20/2 (Frühjahr 1991), S. 101-131; sowie sein *Real Freedom for All. What (If Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford 1995.

88 Vgl. ebd.

89 In seinem bereits klassisch gewordenen Aufsatz »Why Surfers Should Be Fed«, a. a. O., erhebt Philippe Van Parijs den Surfer zum Testfall für das garantierte Grundeinkommen – ohne allerdings seinen *gender*-kodierten Subtext zu erwähnen.

90 Vgl. Fraser, Nancy Fraser, »After the Family Wage. A Postindustrial Thought Experiment«, in: Fraser, *Justice Interruptus*, a. a. O.

sozialdemokratisch-feministischen Regimes institutionalisiert wird. Wenn es etwa mit dem Konzept des ›vergleichbaren Werts‹ und mit umfassender öffentlicher Kinderbetreuung kombiniert wird, könnte es die Machtbalance innerhalb heterosexueller Haushalte antasten und dadurch Veränderungen bei der *gender*-förmigen Verteilung von Arbeit initiieren.

Derlei Beispiele können einen Weg weisen, bei unseren eingeschränkten Handlungsmöglichkeiten fündig zu werden. Sie unterstreichen die Möglichkeit eines Mittelwegs zwischen einer affirmativen Strategie, die politisch praktikabel, aber in ihrem Gehalt unzureichend ist, und einer transformativen Strategie, die von ihrem Programm her Sinn macht, aber politisch nicht umzusetzen ist. Was diese alternative Strategie definiert, ist die Suche nach »nichtreformistischen Reformen«.[91] Letztere entsprächen einer janusköpfigen Politik: Einerseits beziehen sie sich auf vorhandene Identitäten von Menschen und kümmern sich um deren Bedürfnisse, so wie diese innerhalb eines bestehenden Rahmens der Anerkennung und Verteilung ausgelegt werden; andererseits treten sie eine Dynamik los, in deren Zuge radikalere Reformen möglich werden. Wenn sie erfolgreich sind, verändern nichtreformistische Reformen mehr als die spezifischen institutionellen Merkmale, auf die sie eigentlich zielen. Darüber hinaus bereiten sie den Boden für spätere Auseinandersetzungen. Indem sie das System der Anreize und der politischen Opportunitätskosten verändern, schaffen sie neuen Spielraum für künftige Reformen. Längerfristig könnten sie, durch Kumulation ihrer Effekte, auch auf die zugrundeliegenden Strukturen einwirken, die Ungerechtigkeiten bedingen.

Im günstigsten Falle vereinigt die Strategie nichtreformistischer Reformen die Praktikabilität der Affirmation mit dem radikalen Zug der Transformation, die die Ungerechtigkeiten an ihren Wurzeln angreift. In der fordistischen Periode prägte sie das Verständnis von Sozialdemokratie in Teilen des politisch linken Spektrums. Aus dieser Perspektive sah man die Sozialdemokratie nicht nur als einen ein-

91 Zum Gedanken einer nichtreformistischen Reform vgl. André Gorz, *Zur Strategie der Arbeiterbewegung im Neokapitalismus*, mit einem Anhang: *Die Aktualität der Revolution*, Frankfurt am Main 1967. Ich danke Erik Olin Wright für seinen Hinweis darauf, daß ich mir an dieser Stelle Gorz' Gedanken zu eigen gemacht habe.

fachen Kompromiß zwischen einem affirmativen liberalen Wohlfahrtsstaat einerseits und einem transformativen sozialistischen auf der anderen Seite. Vielmehr wurde sie als ein dynamisches Regime verstanden, dessen Entwicklung längerfristig transformativ sein würde. Der Gedanke war, anfangs eine Reihe offensichtlich affirmativer Umverteilungsreformen zu institutionalisieren, darunter der allgemeine Anspruch auf Sozialhilfe, eine stark progressive Besteuerung, makroökonomische politische Maßnahmen zur Schaffung von Vollbeschäftigung, ein ausgreifender, markfreier öffentlicher Sektor und ein merklicher Anteil an öffentlichem und/oder kollektivem Eigentum. Obwohl keine dieser politischen Maßnahmen die Struktur der kapitalistischen Gesellschaft *per se* veränderte, erwartete man doch, daß sie in ihrer Gesamtheit die Machtbalance zwischen Kapital und Arbeit zugunsten letzterer beeinflussen und auf lange Sicht auch die Transformation begünstigen würden.[92] Sicherlich ist diese Erwartung nicht ganz unberechtigt. Letztendlich konnte sie jedoch niemals erfüllt werden, weil der Neoliberalismus dem Experiment bald ein Ende bereitet hat. Außerdem mag die Frage ohnehin rein akademisch sein, insofern nichtreformistische Wirtschaftsreformen innerhalb eines einzigen Landes unter den gegebenen Bedingungen wirtschaftlicher Globalisierung vielleicht gar nicht mehr möglich sind. Trotzdem ist der allgemeine Gedanke eines sich zunehmend selbst transformierenden Regimes keineswegs diskreditiert. Im Gegenteil, die Strategie nichtreformistischer Wirtschaftsreformen ist es auch heute noch wert, daß man sie verfolgt – und zwar im transnationalen Maßstab.

Ist solch ein Ansatz auch für die Politik der Anerkennung vorstellbar? Sicherlich unterstützen einige Vertreter der Identitätspolitik affirmative Strategien in Erwartung späterer transformativer Effekte. Beispielsweise verfolgen kulturalistisch ausgerichtete Feministinnen eine Politik der Anerkennung, die darauf abzielt, die Merkmale aufzuwerten, die mit Weiblichkeit assoziiert sind. Und doch halten sie nicht alle die Affirmation der »weiblichen Differenz« für einen Endzweck. Manche halten sie für eine Übergangsstrategie, die letztlich zur Destabilisierung der Dichotomie von männlich/weiblich führen wird. Eine solche Strategie würde sich auf den Eigenwert der

92 Unter einer ähnlichen Perspektive erscheint dieser Sachverhalt bei Esping-Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, a. a. O.

Weiblichkeit berufen, um damit die Frauen zum Kampf gegen die unberechtigten *gender*-Codes bei der Vergabe sozialer Rollen zu rüsten; eine andere würde die traditionell weiblichen Tätigkeiten aufwerten, um auch die Männer zu deren Übernahme zu bewegen. In beiden Fällen erwarten die Vertreter eines »strategischen Essentialismus«, daß eine affirmative Strategie längerfristige transformative Wirkungen haben wird.[93] Ob diese Erwartung jedoch plausibel ist, hängt von den kontextuellen Bedingungen ab – beispielsweise davon, ob es ausreichend starke Kräfte dazu gibt, den verdinglichenden Tendenzen innerhalb solch einer Politik entgegenzuwirken. Im Umfeld einer neotraditionalistischen Kultur, in der die Geschlechterdifferenz als naturgegeben veranschlagt wird, wird der strategischerweise kulturalistisch ausgerichtete Feminismus wahrscheinlich der Verdinglichung anheimfallen. In einer postmodernen Kultur, wo man sich dessen lebhaft bewußt ist, daß sämtliche Klassifikationen und Benennungen konstruiert und kontingent sind, vermag er mit größerer Wahrscheinlichkeit zur Transformation beizutragen. In Kontexten schließlich, in denen Neotraditionalismus und Postmodernismus als konkurrierende kulturelle Strömungen nebeneinander bestehen, sind die wahrscheinlichen Effekte eines strategischen Essentialismus schwieriger abzuschätzen. Dieser letzte Fall ist natürlich auch derjenige, dem wir heute gegenüberstehen – weswegen zahlreiche Feministinnen skeptisch sind, was diese Strategie angeht.[94]

Auf jeden Fall gibt es auch noch einen anderen Weg, um nichtreformistische Reformen mit Stoßrichtung auf Anerkennung zu konzipieren. Die eben beschriebene Strategie setzte voraus, daß Geschlechterdifferenzierung als solche oppressiv sei und letztlich

93 Der Ausdruck »strategischer Essentialismus« geht auf Gayatri Spivak zurück. Vgl. Gayatri Spivak und Ellen Rooney, »In a Word. Interview«, in: *differences*, 1-2 (Sommer 1989), S. 124-156.

94 Mich selbst möchte ich zu diesen Skeptikern zählen. Unglücklicherweise ist die feministische Debatte zu dieser Frage bis auf den heutigen Tag weitgehend abstrakt geblieben. Die kulturalistisch orientieren Feministinnen sind die Spezifikation eines plausiblen und konkreten Szenarios schuldig geblieben, in dem die Aufwertung weiblicher Identität zur Dekonstruktion von Geschlechterdifferenzen führen könnte; und auf institutionell fundiertem Wege ist die Diskussion noch gar nicht geführt worden. Eine bemerkenswerte Ausnahme stellt hierbei Anne Phillips' wohlüberlegte Abwägung zu den transformativen Aussichten und den reifikatorischen Gefahren bei Geschlechterquoten in der politischen Repräsentation dar. Vgl. hierzu Anne Phillips, *The Politics of Presence*, Oxford 1995.

dekonstruiert werden sollte. Wo jedoch Differenzierungen nicht schon *per se* oppressiv sind, mag das bevorzugte *telos* sozialen Wandels nicht ihre Dekonstruktion sein. In solchen Fällen, wo Unterscheidungen nur kontingenterweise mit institutionalisierten Disparitäten in puncto Beteiligung zusammenfallen, könnte die Zielsetzung vielmehr lauten, die Disparitäten zu beseitigen und die Differenzierungen sich selbst oder der Entscheidung späterer Generationen zu überlassen.

Betrachten wir nochmals die Affäre um den *foulard*. Hier versucht man mangelnder Anerkennung keineswegs dadurch Herr zu werden, daß man die Unterscheidung zwischen Christen und Moslems dekonstruiert. Wie wir gesehen haben, geht es eher darum, institutionalisierte Präferenzen für majoritäre Praktiken dadurch zu beseitigen, daß affirmative Schritte zum Einschluß von Minderheiten eingeleitet werden – ohne die Assimiliation zu verlangen oder die Benachteiligung von Frauen noch zu verschlimmern. Kurzfristig gesehen hat dieser Ansatz sicherlich für affirmativ zu gelten, weil er das Recht einer bestehenden Gruppierung auf volle Beteiligung an der staatlichen Erziehung affirmiert. Längerfristig gesehen könnte er jedoch transformative Wirkungen haben – etwa in dem Sinne, daß er die französische Nationalidentität in dem Sinne neu schafft, daß sie einer multikulturellen Gesellschaft entspricht, oder in dem Sinne, daß er den Islam zugunsten eines liberal-pluralistischen Regimes oder eines Regimes mit Geschlechtergleichheit umgestaltet und/oder ganz allgemein die politische Brisanz von Religion verhindert, indem er solche Differenzen zu einer Allerweltsangelegenheit macht. Wie zuvor hängt es von kontextuellen Faktoren ab, ob es zu solchen Transformationen kommt.

Auf jeden Fall ist der springende Punkt folgender: Wo Statusunterscheidungen von Unterordnung abgetrennt werden können, muß die Strategie nichtreformistischer Reformen nicht über deren letztendliches Schicksal entscheiden. Vielmehr kann man die Entscheidung darüber, ob eine gegebene Unterscheidung aufrechterhalten werden soll, künftigen Generationen überlassen. Man muß sich nur darum bemühen, daß diese Entscheidung frei getroffen werden kann, unbeeinträchtigt von jedweder institutionalisierter Unterordnung. Dies jedoch erfordert, daß den Institutionen Einhalt geboten wird: Strategien einer nichtreformistischen Reform sollten es vermeiden, Gruppenrechte in die Verfassung aufzunehmen oder

Statusunterscheidungen auf eine Art und Weise zu verwurzeln, die schwierig abzuwandeln ist.[95]

Zweifelsohne gibt es andere Wege, um nichtreformistische Reformen mit Hinblick auf Anerkennung zu konzipieren. Ich habe an dieser Stelle jedoch nicht vor, eine spezifische Variante in Schutz zu nehmen, sondern das allgemeine Interesse an einem solchen Ansatz zu unterstreichen. Wie es auch immer um ihre Ausrichtung bestellt sein mag, nichtreformistische Reformen versuchen, Transformationen in der Statusordnung auszulösen – nicht nur direkt, durch unmittelbare institutionelle Intervention, sondern auch politisch, indem sie die Bedingungen verändern, unter denen künftig Kämpfe um Anerkennung ausgetragen werden. Daher stellt dieser Ansatz sowohl für das Paradigma der Anerkennung als auch für das der Umverteilung einen Mittelweg zwischen Affirmation und Transformation dar, der die besten Eigenschaften von beidem miteinander kombiniert.

Modi der Integration: diagonale Handhabe und Grenzstrategie

Allgemein gesagt ist die Strategie nichtreformistischer Reformen mit Blick auf beide Gerechtigkeitsdimensionen vielversprechend. Doch kann auch sie nicht nur additiv angewandt werden. Daher wird es nicht ausreichen, eine derartige Strategie für Umverteilung und eine andere für Anerkennung zu entwickeln.[96] Wie wir gesehen haben, können Strategien gegen ökonomische Benachteiligungen, die für sich genommen völlig plausibel sind, unzureichende Anerkennung

95 Als überzeugende Argumentation gegen die konstitutionelle Festschreibung von Gruppenrechten vgl. Seyla Benhabib, *Kulturelle Vielfalt und demokratische Partizipation. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung*, Frankfurt am Main 1999, v. a. Kap. III.

96 Einige Leser meines Essays »From Redistribution to Recognition?« haben aus ihm geschlossen, er würde solch eine kombinierte Strategie nahelegen – und dies zweifelsohne deshalb, weil ich darin »Sozialismus in der Wirtschaft und Dekonstruktion in der Kultur« nahegelegt habe. Indes war es nicht meine Absicht, einfach eine Politik der Anerkennung auf eine Politik der Umverteilung zu packen. Vielmehr habe ich einen integrativen Ansatz angestrebt, der den Wechselwirkungen ebenso zuvorkommt wie einer zwangsläufigen Option *entweder* für die Anerkennung *oder* für die Umverteilung. Diesem Mißverständnis versuche ich an dieser Stelle vorzubeugen, indem ich Formulierungen vermeide, die ein additives Verfahren nahelegen.

noch verschärfen – und umgekehrt. Und einzelne Reformen, die der Ungerechtigkeit in einer gegebenen Dimension womöglich erfolgreich entgegenwirken, können, wenn sie gemeinsam realisiert werden, sich gegenseitig untergraben. Was deshalb gebraucht wird, ist ein integrativer Ansatz, der ökonomischer Benachteiligung und mangelnder Anerkennung zugleich gegensteuern kann.

Wie könnte man vorgehen, um solch einen Ansatz zu entwickeln? Den Nutzen eines perspektivischen Dualismus haben wir bereits angesprochen; dieser erleichtert die Integration, indem er die distributiven Auswirkungen von Reformen mit Zielrichtung auf Anerkennung und die Effekte von Umverteilungen auf Anerkennung sichtbar werden läßt. Zwei weitere Perspektiven können ebenso hilfreich sein.

Den ersten will ich *diagonale Handhabe* nennen. Hierbei geht es um Maßnahmen, die mit einer Gerechtigkeitsdimension assoziiert sind und ein Unrecht beseitigen sollen, das mit einer anderen Dimension verbunden ist – also um den Einsatz umverteilender Maßnahmen zur Abhilfe bei mangelnder Anerkennung und um Maßnahmen auf der Ebene der Anerkennung, mit denen man ökonomischer Benachteiligung Herr werden soll.[97] Die diagonale Handhabe nutzt die Verzahnung von Status und Klasse aus, um gleichzeitig beide Formen der Benachteiligung zu mildern. Sicherlich kann sie nicht pauschal und global eingesetzt werden. Deshalb habe ich mich vorher gegen die reduktionistische ökonomische Ansicht gewandt, man könne der mangelnden Anerkennung durch Umverteilung abhelfen, und gegen die vulgärkulturalistische Auffassung, man könne jede ökonomische Benachteiligung durch Anerkennung beseitigen. Auf einem begrenzteren Felde ist die diagonale Strategie jedoch durchaus stichhaltig.

Man betrachte zunächst einige Fälle, in denen Umverteilung mangelnder Anerkennung abhelfen kann. Anhänger der *rational choice*-Theorie behaupten, daß mit gestiegenem Einkommen für Frauen der Ausstieg aus der Ehe erleichtert damit ihr Stand innerhalb eines Haushalts gestärkt wird; somit werden Frauen durch höhere Einkünfte gegen die Benachteiligung auf der Ebene des Status, die mit einer Heirat einhergeht (etwa durch häusliche Gewalt und Ver-

97 Der Ausdruck »diagonale Abhilfe« [*cross-redressing*] stammt von mir selbst. In der Sache beziehe ich mich jedoch auf Erik Olin Wright, »Comments«, a. a. O.

gewaltigung in der Ehe), geschützt.[98] Von diesem Argument ausgehend behaupten einige Politikwissenschaftler, daß man den Status armer Frauen in Entwicklungsländern dadurch am sichersten heben kann, daß man ihnen Zugang zu bezahlter Arbeit sichert.[99] Sicherlich werden solche Argumente zuweilen so weit strapaziert, daß sie über das Bedürfnis, Reformen zugunsten der Anerkennung anzustrengen, ganz hinwegsehen; und in dieser Form sind sie auf jeden Fall falsch. Doch wird das Argument viel überzeugender, wenn man es bescheidener formuliert: in einigen Fällen kann die Umverteilung die statusförmige Benachteiligung mildern.

Diese Folgerung wird auch durch die vorangehende Erörterung der transformativen Verteilung unterstützt. Wie wir gesehen haben, befürwortet dieser Ansatz allgemein Ansprüche auf Sozialhilfe, und nicht gezielte Hilfeleistungen für die Armen; daher befördert er die gesellschaftliche Solidarität, statt die Bedürftigen zu stigmatisieren. In der Tat haben transformative Strategien gegen ökonomische Benachteiligungen das Potential, der mangelnden Anerkennung auf eine Art und Weise abzuhelfen, die besonders nützlich ist, wenn es darum geht, den Rassismus zu bekämpfen. Indem sie den insgesamt zu verteilenden Betrag insgesamt höher ansetzen, dämpfen solche politischen Maßnahmen die ökonomischen Risiken und auch die Nullsummenkonflikte ab, die normalerweise ethnische Antagonismen verschlimmern. Und indem sie das ökonomische Gefälle verringern, helfen sie, eine gemeinsame materielle Lebensgrundlage zu schaffen und vermindern dadurch den Anreiz, rassische Grenzen aufrecht zu erhalten.[100] In solcherlei Fällen kann eine Politik der Umverteilung mangelnder Anerkennung entgegenwirken – oder vielmehr denjenigen Formen mangelnder Anerkennung, die eng mit ökonomischen Bedingungen verknüpft sind.

Betrachten wir nun noch einige Fälle, in denen die diagonale

98 Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family*, New York 1989; Nancy Fraser, »After the Family Wage«, a. a. O.; und Barbara Hobson, »No Exit, No Voice. Women's Economic Dependency and the Welfare State«, in: *Acta Sociologica*, 33/3 (Herbst 1990), S. 235-250. Vgl. auch die allgemeineren Ausführungen zu Austritt und Stimme bei Albert O. Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Cambridge/MA 1970.

99 Amartya Sen, »Gender and Cooperative Conflicts«, in: *Persistent Inequalities. Women and World Development*, hg. v. Irene Tinker, New York 1990.

100 Vgl. Wright, »Comments«, a. a. O.

Strategie in der entgegengesetzten Richtung wirkt. Wie wir gesehen haben, erleiden Schwule und Lesben aufgrund ihrer statusförmigen Benachteiligung ernsthafte ökonomische Nachteile. Entsprechend können Maßnahmen, die mit Anerkennung assoziiert sind, für sie ökonomische Ungerechtigkeiten mildern. Würde man gleichgeschlechtliche Ehen oder Lebensgemeinschaften legalisieren, so könnte das letztlich die wirtschaftlichen Nachteile effektiv beseitigen, die gegenwärtig in den Sozialhilfesätzen, in der Steuerbemessung und im Erbrecht verwurzelt sind; und würde man heterosexistische Diskriminierung im Berufsleben und beim Militär gesetzlich ausschließen, könnte dies ein höheres Einkommen und höhere Lohnnebenleistungen bedeuten. Das Argument läßt sich auf mißachtete Gruppen anwenden: erhöhter Respekt führt zu einem geringeren Maß an Diskriminierung – und dies nicht nur im Berufsleben, sondern auch auf dem Wohnungsmarkt oder etwa bei der Vergabe von Krediten, das heißt er führt zu einem Aufstieg auf der ökonomischen Skala. In solchen Fällen, wo Verteilungsungerechtigkeiten an statusförmige Benachteiligungen gebunden sind, kann Anerkennung helfen, sie zu beheben.

Im Allgemeinen ist also die diagonale Handhabe eine nützliche Taktik, wenn Umverteilung und Anerkennung integriert werden sollen. Wohlüberlegt eingesetzt, als Teil einer umfassender koordinierten Strategie nichtreformistischer Reform, kann sie zu dazu beitragen, unerwünschte *trade-offs* zu umgehen.

Einen zweiten Modus, der die Integration erleichtert, nenne ich *Grenzstrategie*. Damit meine ich das Bewußtsein dafür, daß zahlreiche Reformen bestehende Gruppengrenzen beeinflussen. Wie wir gesehen haben, dienen einige Strategien gegen Ungerechtigkeit dazu, gesellschaftliche Gruppen zu differenzieren, während andere zu ihrer Entdifferenzierung beitragen. Beispielsweise haben Versuche, Verteilungsungerechtigkeiten zu beseitigen, die Abschaffung oder Einschränkung ökonomischer Gefälle zum erklärten Ziel. Ganz gleich, ob die bevorzugte Strategie nun affirmativ oder transformativ ist, stets gilt als Ziel, Klassenunterscheidungen abzuschaffen oder zu verringern – und somit Grenzziehungen zu lockern oder ganz zu beseitigen. Im Gegensatz hierzu zielen affirmative Ansätze mit dem Ziel der Anerkennung darauf, Gruppenbesonderheiten aufzuwerten und somit Gruppendifferenzierungen zu bestätigen. Und schließlich wollen transformative Strategien der Anerkennung dichotomische Klassifi-

kationen dekonstruieren; entsprechend lautet ihre Zielsetzung, Statusdifferenzen zu verwischen – und somit bestehende Schranken zu öffnen.

Jeder Versuch, Umverteilung und Anerkennung zu integrieren, muß diese unterschiedlichen Zielsetzungen berücksichtigen. Wenn man sich der Dynamik von Gruppengrenzen nicht bewußt ist, hat man am Ende womöglich Reformen verfolgt, deren Ziele sich wechselseitig ausschließen. Beispielsweise neigen affirmative Bemühungen zur Beseitigung »rassistisch« bedingter mangelnder Anerkennung durch Aufwertung des »Schwarzseins« dazu, die Rassenunterscheidungen zu konsolidieren; dagegen würden transformative Bemühungen zur Beseitigung rassistisch motivierter Verteilungsungerechtigkeiten durch Abschaffung der ›rassisch‹ kodierten Arbeitsteilung solche Grenzziehungen untergraben. Deshalb wirken die beiden Arten von Reform in entgegengesetzte Richtungen; zusammen in Angriff genommen, könnten sie sich in die Quere kommen oder sich gegenseitig untergraben. Die Grenzstrategie kann solch einem Widerstreit zuvorkommen. Indem man den selbstwidersprüchlichen Charakter gewisser Kombinationen von Reformen herausstellt, kann man wirkungsvollere Alternativen finden.[101]

Angesichts der Möglichkeit unbeabsichtigter Wirkungen wird das Bedürfnis nach einer Grenzstrategie um so dringlicher. Schließlich droht allen Reformen, daß sie ihr erklärtes Ziel verfehlen. Wir haben etwa gesehen, daß affirmative Strategien gegen Verteilungsungerechtigkeiten oftmals einen Rückfall in puncto Anerkennung bewirken und dadurch gerade die Grenzziehungen festschreiben, die sie zu verwischen versucht haben; während sie also vorgeblich die Abschaffung der Grenzen anstreben, tragen sie womöglich zur faktischen Absicherung der Grenzziehungen bei. Auch in solchen Fällen kann die Grenzstrategie unbeabsichtigten Wirkungen zuvorzukommen helfen. In Verbindung mit dem perspektivischen Dualismus und der Strategie der diagonalen Handhabe erleichtert sie die Bemühungen, einen Ansatz zu realisieren, der Umverteilung und Anerkennung integriert.

Indes fügen sich diese Ideen nicht von alleine zu einer gehaltvollen

101 Als ausführlichere vergleichende Einschätzung der Vereinbarkeit verschiedener Reformpakete in Hinblick auf die Grenzdynamik vgl. Fraser, »From Redistribution to Recognition?«, a. a. O.

programmatischen Strategie, mit der man Umverteilung und Anerkennung integrieren könnte. Vielmehr stellen sie gewisse Modi der Überlegung dar, die der Umsetzung solch einer Strategie förderlich sind. Es bleibt nur die Frage, wer genau sie zu diesem Zwecke gebrauchen sollte.

Richtlinien für das Diskussionsforum

Die Aufgabe, eine integrative Strategie zu entwickeln, stellt sich nicht nur dem einzelnen Theoretiker. Vielmehr handelt es sich um eine Aufgabe für einen entstehenden antihegemonialen Block sozialer Bewegungen, der erst im Entstehen begriffen ist.[102] Anstatt einen programmatischen Entwurf vorzuschlagen, werde ich deshalb diesen Abschnitt beschließen, indem ich einige allgemeine Richtlinien für das öffentliche Diskussionsforum nahelege, die besagtes politisches Projekt voranbringen sollen. Aus der vorangegangenen Diskussion folgen vor allem drei Punkte.

Der erste davon betrifft die Rolle der Umverteilung in Diskussionsforen zu der Frage, wie Gerechtigkeit zu institutionalisieren wäre. *Entgegen* den modischen kulturalistischen Auffassungen ist Verteilung eine grundlegende Dimension von Gerechtigkeit; sie kann nicht auf ein bloßes Epiphänomen der Anerkennung reduziert werden. *Entgegen* wesensdualistischen Auffassungen ist diese Dimension zudem nicht auf die offizielle Wirtschaft beschränkt, obwohl sie in dieser von entscheidender Bedeutung ist; vielmehr umspannt sie die Gesamtheit gesellschaftlicher Beziehungen und nicht zuletzt die als kulturell angesehenen Beziehungen. *Anders* als im Rahmen des reduktiven Ökonomismus sind ökonomische Benachteiligungen schließlich nicht ausschließlich eine Klassenungerechtigkeit im kon-

102 Es gibt zwei Weisen, sich solch einen antihegemonialen Block vorzustellen. Im ersten Szenario (dem einer »vereinigten Front«) schließen sich die einzelnen Bewegungen zusammen, um eine einzige, integrative programmatische Strategie geltend zu machen und damit sowohl der ökonomischen Benachteiligung als auch der mangelnden Anerkennung Herr zu werden – und dies auf allen Achsen der Unterordnung. Im zweiten (eher dezentralisierten) Szenario bleiben sie relativ getrennt, und die Koordination ist ein fortschreitender Abstimmungsprozeß innerhalb einer losen Ansammlung sozialer Bewegungen, die sich alle der anderen bewußt sind – und deren Strategien bifokal angelegt sind, also sowohl Anerkennung als auch Anerkennung mitreflektieren.

ventionellen Sinne; vielmehr sind auch benachteiligte Geschlechter, »Rassen«, Sexualitäten und Nationalitäten systematischer wirtschaftlicher Benachteiligung unterworfen. Hieraus folgt, daß Verteilungsfragen in *sämtlichen* Diskussionsforen zur Institutionalisierung der Gerechtigkeit zentral sein müssen. Zugegebenermaßen ist Umverteilung alleine nicht dazu ausreichend, sämtliche Modi der Benachteiligung zu beseitigen; doch bleibt sie ein unverzichtbarer Aspekt eines jeden vertretbaren Programms für sozialen Wandel. Bewegungen, die die Verteilungsdimension ignorieren oder nur eingeschränkt zur Geltung kommen lassen, laufen Gefahr, die ökonomischen Ungerechtigkeiten zu verschlimmern, wie fortschrittlich ihre Zielsetzungen und Absichten auch immer sein mögen.

Ein zweiter Punkt betrifft die Rolle der Anerkennung in Diskussionsforen zur Institutionalisierung von Gerechtigkeit. Wie die Verteilung ist die Anerkennung eine fundamentale und irreduzible Dimension der Gerechtigkeit, die das gesamte Feld sozialer Beziehungen umspannt. Deshalb muß auch sie in *allen* programmatischen Diskussionen zentral sein. Gewöhnlich wird mangelnde Anerkennung jedoch als Herabwürdigung auf der Ebene der Identität interpretiert und eine Politik der Anerkennung als Identitätspolitik verstanden, die darauf zielt, eine gegebene Gruppenidentität zu festigen und positiv zu bewerten. Doch ist diese Interpretation problematisch, insofern sie die Identitäten verdinglicht, den Separatismus bestärkt und die Herrschaftsverhältnisse innerhalb einer Gruppe kaschiert. Daher sollte sie in den Diskussionsforen zu angemessenen politischen Maßnahmen auch kein Leitfaden sein. Statt dessen sollte mangelnde Anerkennung als statusförmige Benachteiligung behandelt werden, in der institutionalisierte kulturelle Wertmuster für einige partizipatorische Parität verhindern. Und deshalb sollten nur die Reformen, die besagte Muster durch paritätsförderliche Alternativen ersetzen, als durchsetzungsfähige Strategien gesehen werden. Überdies sollten heutzutage Diskussionen zur richtigen politischen Strategie nicht von einer festen Statuspyramide ausgehen, die jedem einzelnen seinen festen Platz zuweist. Vielmehr sollten sie ein dynamisches Regime fortschreitender Kämpfe um Anerkennung voraussetzen. In diesem Regime, in dem die einzelnen durch sich überkreuzende Achsen der statusförmigen Unterordnung auf vielerlei Art positioniert werden, müssen Reformen auf Komplexität und historischen Wandel Rücksicht nehmen. Auf die unterschiedlichsten Schauplätze und Arten mangelnder Anerkennung zugeschnitten, sollten sie es vermeiden, starke, voneinander abgeschottete Gruppenidentitäten zu etablieren, die Rechte bestimmter Gruppen verfassungsmäßig festzuschreiben oder die künftigen emanzipatorischen Transformationen auf irgendeine andere Art vorwegzunehmen.

Ein dritter und letzter Punkt betrifft »die politische Dimension«. Diskussionsforen zur Institutionalisierung von Gerechtigkeit sollten explizit das Problem »des Rahmens« in Betracht ziehen. Für jedes Problem sollte die Frage gestellt werden: wer sind die relevanten Subjekte der Gerechtigkeit? Wer sind die sozialen Akteure, unter denen partizipatorische Parität herrschen soll? Früher, vor der gegenwärtigen Beschleunigung der Globalisierung, nahm man an, die Antworten auf solche Fragen lägen zum Großteil auf der Hand. Üblicherweise wurde unreflektiert vorausgesetzt, daß die Reichweite von Gerechtigkeit sich mit der von Staaten deckt, daß also die, die zur Teilnahme an den Diskussionsforen berechtigt sind, die Mitbürger sind. Heute jedoch versteht sich diese Antwort nicht mehr von selbst. Angesichts der hervorstechenden Rolle sowohl transnationaler als auch subnationaler Prozesse kann der Staat nicht mehr als die einzige Einheit und als das einzige Feld der Gerechtigkeit gelten. Vielmehr ist der Staat, trotz seiner fortwährenden Bedeutung, ein Rahmen unter anderen innerhalb einer neu entstehenden Struktur mit vielerlei Ebenen. In dieser Situation müssen Beratschlagungen zur Institutionalisierung von Gerechtigkeit Vorsicht walten lassen, um die Fragen auf der richtigen Ebene anzusetzen und dabei bestimmen zu können, welche Angelegenheiten wirklich national, welche lokal, regional oder global sind. Sie müssen unterschiedliche Arenen der Beteiligung abgrenzen, um den Kreis von Partizipierenden benennen zu können, denen im jeweiligen Feld Parität zusteht. Sicherlich wurde diesem Problem an dieser Stelle nicht im gebührenden Maße Rechnung getragen.[103] Doch bleibt es der springende Punkt, wenn die Bedingungen von Gerechtigkeit erfüllt werden sollen. Daher sollte die Auseinandersetzung um den

103 Zur Diskussion des Problems des richtigen Rahmens siehe Nancy Fraser, »Recognition Trouble: The Politics of Status in the Age of Globalization«, in: *Globalization and Ethics*, hg. von John Macormick und Csiano Hacker-Cordon (im Erscheinen). Vgl. auch die andere Beiträge in diesem Buch, vor allem den von David Held.

richtigen Rahmen eine zentrale Rolle in den Diskussionsforen zu institutionellen Arrangements spielen.

Jeder dieser drei Punkte läuft den vorherrschenden Trends zuwider. Daher veranlassen sie uns zu einigen abschließenden Reflexionen über die gegenwärtigen Umstände.

V. Abschließende Überlegungen zur gegenwärtigen Lage: Postfordismus, Postkommunismus und Globalisierung

Eingangs habe ich erwähnt, daß vorliegende Untersuchung von einer spezifischen politischen Konstellation ausgeht: die neuerdings herausragende Rolle der Kämpfe um Anerkennung, ihre Abkopplung von Kämpfen um Umverteilung und der allmähliche Niedergang der letzteren, zumindest was ihre klassenzentrierte, egalitäre Form anbelangt. Bevor ich nun die Argumentation dieses Kapitels zusammenfasse, will ich diese Umstände eingehender untersuchen.

Betrachten wir zunächst einmal die bemerkenswerte gegenwärtige Konjunktur der Kämpfe um Anerkennung. Heutzutage sind es oftmals Ansprüche auf Anerkennung, die soziale Konflikte in der ganzen Welt auslösen – von Gefechten um die Vielfalt der Kulturen bis hin zu Kämpfen um das Geschlecht und die Sexualität, von Kampagnen für nationale Souveränität und subnationale Autonomie bis hin zu wiederauferstandenen Bewegungen für internationale Menschenrechte. Sicherlich sind diese Kämpfe heterogen; sie besetzen die ganze Skala vom offenkundig Emanzipatorischen bis hin zum ausgesprochen Tadelnswerten, weshalb ich auf normativen Kriterien bestanden habe. Trotzdem ist solch ein weitverbreiteter Rückgriff auf ein gemeinsames Repertoire auffällig und legt einen epochalen Umbruch im politischen Klima nahe: den unaufhaltsamen Wiederaufstieg einer statusorientierten Politik.

Betrachten wir nun den gleichzeitigen Niedergang in der klassenorientierten Politik. Einst das wichtigste Sprachrohr politischer Selbstbehauptung, ist die Sprache ökonomischer Gleichheit heutzutage weniger prominent. Politische Parteien, die man vormals mit dem Projekt egalitärer Umverteilung identifiziert hat, schlagen nun einen wankelmütigen »dritten Weg« ein; selbst wo letzterer auf wahrhaft emanzipatorischen Inhalten gegründet ist, hat er doch mehr mit Anerkennung als mit Umverteilung zu tun. Unterdessen repräsentieren soziale Bewegungen, die noch vor kurzem mit aller Kühnheit eine gerechte Aufteilung von Ressourcen und Vermögen gefordert haben, nicht mehr die Zeichen der Zeit. Sicherlich sind sie nicht gänzlich von der politischen Bühne verschwunden; doch ist ihr Einfluß stark geschwunden. Selbst in den wenigen Fällen, in denen Umverteilungskämpfe nicht als Gegensatz zu Kämpfen um Anerkennung aufgefaßt werden, werden sie zusehends von letzteren getrennt.

Wir stehen also ganz allgemein vor einer neuen Konstellation politischer Kultur. In dieser Konstellation hat sich der Schwerpunkt von der Umverteilung auf die Anerkennung verschoben. Wie können wir diesem Wandel gerecht werden? Was erklärt die jüngste Wiederauferstehung von Kämpfen in puncto Status und was den gleichzeitigen Niedergang von Kämpfen in Sachen Klasse? Und wodurch läßt sich deren gegenseitige Entkopplung erklären?

Wie wir in einem vorangegangenen Abschnitt gesehen haben, ist das Potential für solch eine Entwicklung der Gegenwartsgesellschaft strukturell inhärent: zusammengenommen macht die Tatsache, daß der Kapitalismus die Klasse vom Status entkoppelt, zusammen mit der dynamischen kulturellen Matrix der Moderne die gegenwärtige Konstellation als ein mögliches Szenario möglich. Und doch werden strukturell verwurzelte Möglichkeiten nur unter spezifischen historischen Bedingungen verwirklicht. Um zu verstehen, weshalb nun gerade diese eine umgesetzt wurde, müssen wir uns der unmittelbaren Vergangenheit zuwenden.

Der jüngste Umbruch von der Umverteilung zur Anerkennung spiegelt das Zusammentreffen mehrerer Entwicklungen wider. Um der Kürze willen können wir diese in den Portmanteau-Worten »Postfordimus«, »Postkommunismus« und »Globalisierung« zusammenfassen. Sicherlich ist jede dieser Entwicklungen äußerst komplex, weitaus zu komplex, um sie hier rasch zu rekapitulieren. Doch ist ihre gemeinsame Auswirkung auf die politische Kultur klar: zusammen haben sie das Nachkriegsparadigma erschüttert, das den Angelegenheiten der Anerkennung einen zweitrangigen Platz innerhalb eines verteilungsbeherrschten politischen Gefüges zugewiesen hatte. In den Ländern der OECD hatte das fordistische Paradigma die politischen Ansprüche an die Kanäle der Umverteilung innerhalb des national umgrenzten Keynesianischen Wohlfahrtsstaates verwiesen, in dem Probleme der Anerkennung zu bloßen Fußnoten zum Thema der

Umverteilung herabgesunken waren. Der Postfordismus sprengte dieses Paradigma und setzte die Auseinandersetzung um den Status frei – zunächst um die »Rasse« innerhalb der Vereinigten Staaten, dann um das Geschlecht und die Sexualität und schließlich um Ethnizität und Religion. Währenddessen hatte der Kommunismus, gleichsam in einem Paralleluniversum, innerhalb der »zweiten Welt« der Stimme der Anerkennung die Kehle zugeschnürt, und doch sprengte der Postkommunismus auch diese Fesseln, unterfütterte die allgegenwärtige Delegitimierung des ökonomischen Egalitarismus und löste neue Kämpfe um Anerkennung aus – insbesondere solche um Nationalität und Religion. In der »dritten Welt« schließlich hatten unter den Auspizien des Kalten Krieges und von Bretton Woods einige Länder den »Status von Entwicklungsländern« erreicht, womit distributive Belange den ersten Rang einnahmen. Postfordismus und Postkommunismus setzten diesem Projekt ein Ende und heizten die Kämpfe um Anerkennung an – vor allem im Bereich von Religion und Ethnizität. Somit haben diese zwei Entwicklungen das Verteilungsparadigma der Nachkriegszeit letztlich auf den Kopf gestellt. Infolgedessen wurde dem weltweiten Wiederaufstieg einer statusorientierten Politik der Weg bereitet.

Überdies wurden diese Folgewirkungen durch die gleichzeitige Beschleunigung der Globalisierung verstärkt. Als längerfristig wirksamer und offener Prozeß ist die Globalisierung vieldimensional – sie ist so sehr kulturell und politisch wie ökonomisch.[104] Zu ihren momentanen kulturellen Wirkungen gehört eine spürbar gewordene neue Nähe »des Anderen« und die intensivierte Sorge um »Unterschiede«, was wiederum die Kämpfe um Anerkennung verstärkt hat. Und, was genauso wichtig ist: Die Globalisierung destabilisiert das neuzeitliche, im Gefolge des »Westfälischen Friedens« entstandene Staatssystem. In ihrer Gesamtheit stellen die transnationalen Prozesse die Prämisse in Frage, die diesem System zugrunde liegt: die Prämisse einer exklusiven und unteilbaren Staatsangehörigkeit, die durch die Nationalität und/oder den Wohnsitz bestimmt wird. Deswegen stellt sich eine Frage abermals, die zuvor, zumindest prinzipiell, beantwortet schien: die nach den Quellen und Grenzen politischer Mitgliedschaft.[105] Allgemeiner gesprochen dezentriert nun die Globalisierung die nationale Ausrichtung, welche vormals die meisten Kämpfe um Gerechtigkeit umgrenzt hatte, ganz gleich, ob es dabei um die Klasse oder den Status ging.

Sicherlich ist die hier vorgelegte Skizze allzu schematisch, um den fraglichen Entwicklungen gerecht zu werden. Doch wenn man den Umbruch von der Umverteilung zur Anerkennung im Hinblick auf den Postfordismus, den Postkommunismus und die Globalisierung richtig einzuordnen weiß, erhellt man damit die gegenwärtige Konstellation. Vor allem wirft man damit ein Schlaglicht auf drei politische Tendenzen, die, wenn ihnen nicht rechtzeitig gegengesteuert wird, das ganze Vorhaben, Umverteilung und Anerkennung zu integrieren, gefährden könnten.

Erstens vermehren und verbreiten sich Kämpfe um Anerkennung heutzutage trotz (oder gerade wegen) der intensivierten transkulturellen Interaktion und Kommunikation. Sie entbrennen also gerade dann, wenn beschleunigte Migrationsbewegungen und die weltweiten medialen Kommunikationsströme sämtliche kulturellen Formen zertrümmern und hybridisieren, selbst diejenigen, die man früher als »intakt« erfahren hat. Um dem zu entsprechen, versuchen einige Strategien der Anerkennung, die Institutionen den Bedingungen gestiegener Komplexität anzupassen. Und doch nehmen vielerlei andere Kämpfe die Form eines Kommunitarismus an, der die Frage der Gruppenidentität drastisch vereinfacht und verdinglicht. Keineswegs befördern solcherlei Kämpfe um Anerkennung den respektvollen Umgang über alle Differenzen jener zunehmend multikulturellen Kontexte hinweg. Vielmehr neigen sie dazu, Separatismen und gruppenartige Enklavenbildung, Chauvinismus und Intoleranz, patriarchalische und autoritäre Strukturen zu begünstigen. Dies will ich *das Problem der Verdinglichung* nennen.

Zweitens ereignet sich der Umbruch von der Umverteilung zur Anerkennung trotz (oder wegen) einer Beschleunigung der wirtschaftlichen Globalisierung. Deshalb haben Statuskonflikte gerade in dem Moment paradigmatischen Rang gewonnen, als ein aggressiv

104 Daß man die Globalisierung als einen fortschreitenden, offenen und multidimensionalen Prozeß sehen sollte, der nicht auf die Wirtschaft beschränkt bleibt, wird überzeugend dargelegt in: David Held, Anthony McGrew u. a., *Global Transformations. Politics, Economics, and Cultur*, Stanford 1999.

105 David Held, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Cambridge, UK 1995; Benhabib, *Kulturelle Vielfalt und demokratische Partizipation*, a. a. O.

expandierender neoliberaler Kapitalismus die wirtschaftliche Ungleichheit radikal verschärfte. In diesem Kontext tragen sie weniger dazu bei, die Umverteilungskämpfe zu supplementieren, zu komplizieren und zu bereichern als sie zu marginalisieren und auszulöschen. Ich will dies *das Problem der Verdrängung* nennen.

Drittens entsteht die gegenwärtige Formation trotz (oder wegen) der dezentrierten Ausrichtung auf die Nation, was heißt: Sie entsteht im selben Moment, da es zusehends unplausibel wird, den Nationalstaat als einzigen Rahmen, als einzige Arena und Regulierungsinstanz für Fragen der sozialen Gerechtigkeit anzusetzen. Unter diesen Bedingungen ist es unerläßlich, die Fragen auf der richtigen Ebene zu stellen: Wie wir gesehen haben, muß man entscheiden, was wirklich national, was lokal, regional und global zu nennen ist. Und doch setzt man in den augenblicklichen Konflikten oftmals einen unangemessenen Rahmen an. Beispielsweise versuchen zahlreiche Bewegungen, ethnische Enklaven in genau dem Moment zu schützen, da deren zunehmend gemischte Bevölkerung solche Projekte utopisch werden läßt. Und einige Verteidiger der Umverteilung verhalten sich genau in dem Moment protektionistisch, da die wirtschaftliche Globalisierung den auf ein einziges Land begrenzten Keynesianismus unmöglich macht. In solchen Fällen ist die Wirkung keineswegs die, daß die partizipatorische Parität befördert würde. Vielmehr werden Disparitäten verschlimmert, wenn ein nationaler Rahmen Prozessen gewaltsam auferlegt wird, die als solche transnational sind. Ich will dies *das Problem des falschen Rahmens* nennen.

Alle drei Probleme – Verdinglichung, Verdrängung und falscher Rahmen – sind äußerst ernst zu nehmen. Insofern eine Politik der Anerkennung kollektive Identitäten verdinglicht, riskiert sie, Verstöße gegen die Menschenrechte zu billigen und genau die Antagonismen stillzustellen, für die zu sprechen sie vorgibt. Insofern sie eine Politik der Umverteilung verdrängt, kann sie faktisch zur Verschärfung ökonomischer Ungleichheit beitragen. Und insofern schließlich Kämpfe beiderlei Art transnationale Prozesse falsch darstellen, riskieren sie, den Geltungsbereich der Gerechtigkeit zu beschneiden und maßgebliche soziale Akteure auszuschließen. Zusammengenommen drohen diese drei Tendenzen das Projekt einer Integration von Umverteilung und Anerkennung innerhalb eines umfassenden politischen Rahmens auf die falsche Bahn zu bringen.

In diesem Kapitel habe ich einen Ansatz vorgeschlagen, der dazu

behilflich sein kann, die Lage in all ihrer Bedrohlichkeit zu entschärfen. Ich habe gezeigt, daß man einen falschen Gegensatz aufstellt, wenn man eine ausschließliche Wahl, ein Entweder-Oder zwischen einer Politik der Umverteilung und einer solchen der Anerkennung ansetzt. Die Gerechtigkeit verlangt heutzutage vielmehr nach beidem. Daher habe ich einen umfassenden Rahmen vorgeschlagen, der sowohl Umverteilung als auch Anerkennung einbegreift, um so die Ungerechtigkeit aus beiden Perspektiven her anzufechten. Auf dem Feld der Moraltheorie habe ich zunächst ein *Statusmodell der Anerkennung* und eine zweidimensionale Konzeption von Gerechtigkeit vorgeschlagen, die auf den normativen Grundsatz einer *partizipatorischen Parität* zentriert ist. Dieser Ansatz kann, wie ich gezeigt habe, sowohl Umverteilung als auch Anerkennung umfassen, ohne die eine auf die andere zu reduzieren. Auf dem Feld der Gesellschaftstheorie habe ich unterdessen vorgeschlagen, Umverteilung und Anerkennung im Sinne eines *perspektivischen Dualismus* zu verstehen. Dieser Ansatz kann, wie ich beweisen wollte, sowohl die in der gegenwärtigen Gesellschaft gültige Unterscheidung der Klasse vom Status berücksichtigen als auch beider Wechselwirkung, und zudem kann er zugleich spezifisch moderne Formen der statusförmigen Benachteiligung mit einbegreifen. Auf dem Feld politischer Theorie habe ich schließlich die Strategie *nichtreformistischer Reformen* als einen Weg vorgeschlagen, über den institutionellen Wandel nachzudenken; ebenso habe ich einige Reflexionsmodi benannt, mit denen man konkrete Reformen in den Blick bekommt, die zugleich der ökonomischen Benachteiligung und der mangelnden Anerkennung Herr zu werden vermögen.

Gemeinsam in Anschlag gebracht, können diese Konzeptionen dazu dienen, die drohende Verdinglichung, Verdrängung und einen falschen Rahmen zu umgehen. Dadurch, daß er das vertrautere, aber mangelhafte Identitätsmodell durch ein Statusmodell der Anerkennung ersetzt, verhilft der hier vorgeschlagene Ansatz erstens dazu, die Verdinglichung zu vermeiden. Indem er – zweitens – die Verzahnung von Status und Klasse theoretisch erfaßt, gebietet der Ansatz der Verdrängung der nötigen Umverteilung Einhalt. Indem er – drittens und letztens – die partizipatorische Parität als normativen Standard etabliert, bringt er das Problem des Rahmens auf die politische Tagesordnung. Schließlich ist dieser Standard nur dann anzuwenden, wenn bestimmte Foren der Partizipation abgegrenzt werden können,

so daß diejenigen Teilnehmer benannt werden können, die dort Anspruch auf Parität genießen; in dieser Hinsicht verschafft er uns das womöglich entscheidende Mittel gegen das Problem unangemessener sozialer Rahmen.

Allgemein gesagt, der hier vorgeschlagene Ansatz gibt uns einige begriffliche Mittel an die Hand, mit denen wir beantworten können, was ich für die politische Schlüsselfrage unserer Zeit halte: Wie können wir eine kohärente programmatische Perspektive einnehmen, die Umverteilung und Anerkennung zusammenbringt? Wie können wir einen Rahmen schaffen, der das, was an der sozialistischen Vision triftig und unübertrefflich bleibt, mit dem integriert, was an der offensichtlich »postsozialistischen« Vision des Multikulturalismus vertretbar und zwingend ist? Wenn wir vor dieser Frage versagen, wenn wir an falschen Gegensätzen, an irreführenden und ausschließlichen Dichotomien festhalten, werden wir die Möglichkeit vergeben, uns soziale Arrangements vorzustellen, die sowohl der ökonomischen als auch der statusförmigen Benachteiligung Herr zu werden vermögen. Nur indem wir integrative Ansätze in den Blick nehmen, die Umverteilung und Anerkennung vereinigen, können wir den Bedingungen einer Gerechtigkeit für alle genügen.

Axel Honneth
Umverteilung als Anerkennung
Eine Erwiderung auf Nancy Fraser[*]

* Für Ratschläge, Hinweise und kritische Kommentare möchte ich mich bei Alessandro Ferrara, Rainer Forst, Martin Frank, Jürgen Habermas, Christoph Menke, Beate Rössler sowie Hartmut Rosa bedanken.

Inhalt

Im Laufe der letzten Jahre hat Nancy Fraser in einer Reihe von Artikeln und Erwiderungen eine These zu umreißen versucht, die nicht nur aufgrund ihrer zeitdiagnostischen Orientierungskraft Aufmerksamkeit verdient; mit ihren Überlegungen will sie vielmehr auch, wenn ich sie richtig verstehe, die grundbegrifflichen Voraussetzungen für den Versuch schaffen, noch einmal neu an den alten Anspruch der kritischen Gesellschaftstheorie anzuknüpfen, sowohl reflexiv die emanzipatorischen Bewegungen der Zeit auf den Begriff zu bringen als auch prospektiv auf eine erfolgreiche Umsetzung ihrer Zielsetzungen hinzuwirken.[1] Beide Aufgaben zusammengenommen erfordern nicht nur, wie schon die Schriften aus der Gründungsphase des »Instituts für Sozialforschung« zeigen, eine soziologisch gehaltvolle Interpretation der normativen Ansprüche, die implizit in den sozialen Auseinandersetzungen der Gegenwart enthalten sind; darüber hinaus verlangen sie auch nach einer wie indirekt auch immer durchgeführten Rechtfertigung der moralischen Zielsetzungen, von denen in der gesellschaftstheoretischen Analyse gezeigt worden ist, daß sie für die zeitgenössische Konfliktlage bestimmend oder charakteristisch sind. Es macht nun gegenüber den bislang publizierten Aufsätzen die besondere Herausforderung der hier abgedruckten »Tanner-Lectures« von Nancy Fraser aus, daß beide Aufgaben in einem einzigen Argumentationsgang bewältigt werden sollen: im Zuge des Versuchs einer begrifflichen Klärung jener normativen Zielsetzungen, die heute eher diffus und zumeist implizit von verschiedenen Sozialbewegungen verfolgt werden, soll zugleich ein moralischer Maßstab herausgearbeitet werden, der uns über die öffentliche Rechtfertigbarkeit dieser Zielsetzungen zu informieren vermag und zudem deren politische Durchsetzbarkeit erhöhen können soll.

1 Vgl. v. a. Nancy Fraser, »Was ist kritisch an der Kritischen Theorie? Habermas und die Geschlechterfrage«, in: dies., *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht,* Frankfurt am Main 1994, S. 173-221; dies., »Der Kampf um die Bedürfnisse. Entwurf für eine sozialistisch-feministische kritische Theorie der politischen Kultur im Spätkapitalismus«, ebd. S. 249-291; dies., »Foucault über die moderne Macht. Empirische Einsichten und normative Unklarheiten«, ebd., S. 31–55; dies., *Justice Interruptus. Critical Reflections on the »Postsocialist« Condition,* New York & London 1997.

Die theoretische Originalität und soziologische Umsicht, mit der Nancy Fraser auf diesem Weg die weitreichenden Ansprüche der Kritischen Theorie zu erneuern versucht, sind sicherlich Grund genug, sich mit ihren »Tanner-Lectures« gründlich auseinanderzusetzen; immerhin gelingt es ihr im Gang ihrer Argumentation auch, den Stellenwert einer Reihe von zeitgenössischen Ansätzen der politischen Theorie im Rahmen der sozialen Auseinandersetzungen zu klären, von denen zumindest die hochentwickelten Länder des Westens heute vornehmlich geprägt sind. Aber ein weiterer und für mich wesentlicher Grund, ihre Überlegungen mit großer Sorgfalt zu prüfen, ergibt sich erst aus der speziellen These, die sie als einen Leitfaden ihrem Erneuerungsversuch zugrunde legt: Es ist nämlich ihre Überzeugung, ja Befürchtung, daß die Umstellung der Schlüsselbegriffe einer kritischen Gesellschaftstheorie auf Termini einer Anerkennungstheorie zur Vernachlässigung jener ökonomischen Umverteilungsforderungen führen müsse, die doch einmal das normative Herzstück der auf Marx zurückgehenden Theorietradition ausgemacht hatten – und als typische Versionen einer solchen anerkennungstheoretischen Wende sieht sie dabei neben dem einschlägigen Buch von Charles Taylor[2] auch meine eigenen Theorieanstrengungen an, wie ich sie seit der Untersuchung über den *Kampf um Anerkennung* unternommen habe.[3]

Den Ausgangspunkt der These von Nancy Fraser stellt die heute nur schwer bestreitbare Beobachtung dar, daß eine Vielzahl von aktuellen Sozialbewegungen sich normativ nur angemessen verstehen läßt, wenn die sie motivierenden Forderungen nach dem Muster einer »Identitätspolitik«, eines Einklagens von kultureller Anerkennung ihrer jeweiligen kollektiven Identität, interpretiert werden: die neueren Emanzipationsbewegungen, wie sie repräsentiert werden vom Feminismus, von ethnischen Minderheiten, von homosexuellen oder lesbischen Subkulturen, kämpfen vornehmlich nicht mehr für ökonomische Gleichstellung oder materielle Umverteilung, sondern für die Respektierung derjenigen Eigenschaften, durch die sie sich

2 Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main 1993.

3 Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main 1992; ders., »Eine Gesellschaft ohne Demütigung? Zu Avishai Margalits Entwurf einer ›Politik der Würde‹«, in: ders., *Die zerrissene Welt des Sozialen*, erweiterte Neuausgabe, Frankfurt am Main 1999, S. 248-277.

kulturell verbunden sehen. Wenn aber diese politische Konjektur eines bestimmten Typus von Sozialbewegung innerhalb einer kritischen Gesellschaftstheorie zum Anlaß genommen wird, die normativen Leitbegriffe restlos auf Anerkennungsforderungen umzustellen, dann muß nach Nancy Fraser zwangsläufig aus dem Blick geraten, was angesichts von wachsender Verelendung und ökonomischer Ungleichheit keinesfalls an moralischer Brisanz verloren hat: daß nämlich jenseits der »postmodernen« Formen einer Identitätspolitik weiterhin, und zumal unter den Bedingungen eines neoliberal enthemmten Kapitalismus, jene sozialen Kämpfe und Konflikte fortbestehen, die mit der Erfahrung ökonomischer Ungerechtigkeit zusammenhängen.[4] Soll die Kritische Theorie sich auch heute noch als theoretische Reflexionsform derjenigen Emanzipationsbewegungen verstehen können, die für eine jeweilige Epoche typisch sind, so darf sie sich mithin nicht voreilig der neuentstandenen Anerkennungsbegrifflichkeit überlassen; vielmehr muß sie Interesse an der Entwicklung eines normativen Bezugsrahmens haben, in dem die beiden konkurrierenden Zielsetzungen der Anerkennung und der Umverteilung die ihnen jeweils gebührende Stellung erhalten. Für Nancy Fraser heißt das in der Konsequenz, daß aufgrund der moralischen Dringlichkeit dem Gesichtspunkt der gerechten Verteilung von materiellen Ressourcen weiterhin der Vorrang gebührt, während sich Forderungen der kulturellen Anerkennung in die damit gezogenen Grenzen einpassen müssen; auf diesem Weg einer Neugewichtung von heute aktuellen Zielsetzungen hofft sie schließlich darüber hinaus, zu einer Harmonisierung von zwei Flügeln der Emanzipationsbewegung beizutragen, die ohne das Dazutreten einer reflexiven Vermittlungsinstanz auseinanderzufallen drohen.

Nun dürfte es, was diese allgemeine Schlußfolgerung anbelangt, angesichts der sozialen Lage allein schon in den Ländern des hochentwickelten Kapitalismus kaum einen Dissens zwischen Nancy Fraser und mir geben; die Tendenzen einer wachsenden Verarmung von großen Teilen der Bevölkerung, die Entstehung einer neuen »Unterklasse«, die ebensowenig über ökonomische wie über soziale oder kulturelle Ressourcen noch verfügt, dagegen der stetig anstei-

4 Vgl. ähnlich, wenn auch mit grundsätzlich anderer Zielsetzung, Richard Rorty, *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus*, Frankfurt am Main 1999, Kap. 3.

gende Reichtum einer sozialen Minderheit, all diese skandalösen Erscheinungsformen eines geradezu enthemmten Kapitalismus lassen es heute als selbstverständlich erscheinen, dem normativen Gesichtspunkt einer gerechten Verteilung von lebenswichtigen Gütern die oberste Priorität einzuräumen. Auf der damit umrissenen Ebene einer Gewichtung von politisch-moralischen Aufgaben kann daher der Streit, der durch die Entgegensetzung der beiden Leitbegriffe der »Anerkennung« und der »Umverteilung« signalisiert wird, nicht beheimatet sein. Die Auseinandersetzung hat meines Erachtens vielmehr dort ihren Ort, wo es auf einer gleichsam darunterliegenden Ebene um die »philosophische« Frage geht, welche der mit den beiden Begriffen jeweils verknüpften Theoriesprachen heutzutage besser dazu geeignet ist, die politischen Forderungen des Tages im Rahmen einer kritischen Gesellschaftstheorie konsistent zu rekonstruieren und zugleich normativ zu rechtfertigen; nicht die vordergründige Frage nach der Rangordnung von normativen Zielsetzungen, sondern ihre jeweilige Plazierung in einem kategorialen Rahmen, der durch die weitreichenden Ansprüche der Kritischen Theorie geprägt ist, bildet also den Kern unserer Diskussion. Es ist nämlich genau der dadurch markierte Punkt, an dem ich von Nancy Fraser in einer entscheidenden und folgenreichen Hinsicht abweiche: entgegen ihrem Vorschlag, sich die normativen Zielsetzungen einer kritischen Gesellschaftstheorie heute als das Produkt einer Synthese aus »materiellen« und »kulturellen« Gerechtigkeitserwägungen vorzustellen, bin ich der Überzeugung, daß die Anerkennungsbegrifflichkeit den einheitlichen Rahmen für ein derartiges Projekt darstellen muß. Jeder Versuch, die umfassenden Ansprüche der Kritischen Theorie unter den gegenwärtigen Bedingungen noch einmal zu erneuern, tut heute besser daran, so lautet meine These, sich an dem kategorialen Rahmen einer hinlänglich ausdifferenzierten Anerkennungstheorie zu orientieren, weil darin zwischen den sozialen Ursachen für weitverbreitete Unrechtsempfindungen und den normativen Zielsetzungen von Emanzipationsbewegungen eine begriffliche Klammer hergestellt wird; darüber hinaus entsteht bei einem solchen Vorgehen nicht die von Nancy Fraser riskierte Gefahr, zwischen »symbolischen« und »materiellen« Aspekten der gesellschaftlichen Realität eine theoretisch schwer überbrückbare Kluft entstehen zu lassen, weil das Verhältnis beider Seiten unter Voraussetzung einer Anerkennungstheorie als das historisch wandelbare

Ergebnis von kulturellen Institutionalisierungsprozessen betrachtet werden kann.

Allerdings nehmen grundsätzliche Fragen der Gesellschaftstheorie, wie sie mit diesem letzten Problem aufgeworfen werden, in der Auseinandersetzung zwischen Nancy Fraser und mir nur eine untergeordnete Stellung ein; im Vordergrund steht hingegen durchgängig die Frage, mit welchen kategorialen Mitteln sich heutzutage der Anspruch einer kritischen Gesellschaftstheorie noch einmal erfolgversprechend wiederbeleben läßt, die normativen Ansprüche von sozialen Bewegungen zugleich angemessen zu artikulieren und moralisch zu rechtfertigen. Freilich besteht der erste Schritt meiner Argumentation bereits in der Problematisierung einer theoretischen Prämisse, die auch in der Formulierung dieser leitenden Frage noch wie selbstverständlich vorausgesetzt scheint: daß es nämlich im Interesse an einer Erneuerung der Kritischen Theorie empfehlenswert ist, sich stets an solchen normativen Ansprüchen zu orientieren, die schon den Publizitätsgrad von sozialen Bewegungen angenommen haben. Wer sich hingegen an die ursprünglichen Absichten des Frankfurter »Instituts für Sozialforschung« erinnert, wird schnell feststellen müssen, daß in einer derartigen Bindung an öffentlich bereits artikulierte Zielsetzungen insofern ein abstraktiver Fehlschluß angelegt ist, als von der alltäglichen, noch unthematisierten, deswegen aber nicht minder dringlichen Vorform sozialen Leidens und moralischen Unrechts abgesehen wird; erst die Erinnerung an diese Alltagsdimension moralischer Unrechtsempfindungen läßt aber in Übereinstimmung mit einer Vielzahl neuerer Forschungen dann deutlich werden, daß von den Betroffenen dasjenige, was theoriesprachlich »Ungerechtigkeit« genannt wird, als soziale Verletzung von begründeten Ansprüchen auf Anerkennung erfahren wird (I). Im Anschluß an diese Vorüberlegungen, die den Charakter dessen besitzen, was ein wenig hochtrabend eine »Phänomenologie« sozialer Unrechtserfahrungen genannt werden kann, soll im zweiten Schritt dann die Anerkennungskategorie so ausdifferenziert werden, daß verschiedene Aspekte von sozial verursachten Verletzungen von Anerkennungsansprüchen deutlich werden können; auf diesem Weg hoffe ich natürlich, den Beweis für die starke These antreten zu können, daß auch Verteilungsungerechtigkeiten als institutioneller Ausdruck von sozialer Mißachtung oder, besser gesagt, ungerechtfertigten Anerkennungsverhältnissen begriffen werden müssen (II). Wenn das

gezeigt werden kann und sich damit die von Nancy Fraser aufgemachte Dichotomie von »Anerkennung« und »Umverteilung« als fragwürdig erwiesen hätte, dann verbleibt als letztes und entscheidendes Problem die Frage nach der normativen Rechtfertigung von Anerkennungsforderungen; und auch hier werde ich insofern eine Gegenthese zu Nancy Fraser entwickeln, als ich nachweisen möchte, daß sich ohne Vorgriff auf eine Konzeption des guten Lebens jene gegenwärtigen Ungerechtigkeiten gar nicht angemessen kritisieren lassen, die sie marxistisch fassen will, ich hingegen anerkennungstheoretisch zu begreifen versuche. (III)

I. Zur Phänomenologie sozialer Unrechtserfahrungen

Seit nunmehr ungefähr fünfundzwanzig Jahren ist es im Umfeld von Ansätzen einer kritischen Gesellschaftstheorie beinah selbstverständlich geworden, sich bei der Rückversicherung über die normativen Zielsetzungen der Gegenwart an einem sozialen Phänomen zu orientieren, das schon dem Titel nach einen Bruch mit aller Vergangenheit signalisieren soll: Nicht mehr von der Arbeiterbewegung oder ähnlich gelagerten Proteströmungen wird eine empirische Auskunft darüber erwartet, woran sich moralisches Unbehagen in den entwickelten Gesellschaften entzündet, sondern von jener diffusen Reihe neuerer Aktionsgruppen und Protestbewegungen, die schnell auf den einheitlichen Sammelbegriff der »neuen sozialen Bewegungen« gebracht worden sind. Zwar bestand von Anfang an eine gewisse Unklarheit darüber, worin die Gemeinsamkeit im »Neuen« dieser verschiedenen Sozialbewegungen eigentlich bestehen sollte; so herrschte zunächst in der selektiven Orientierung an der Friedens- und Ökologiebewegung die Vorstellung vor, daß wir es mit dem Resultat einer kulturellen Abkehr von »materiellen« Werten und dementsprechend einem wachsenden Interesse an Fragen der Qualität unserer Lebensform zu tun haben,[5] während heute eher in der Konzentration auf Phänomene des Multikulturalismus die Idee einer »Identitätspolitik« dominiert, der zufolge kulturelle Minderheiten

5 Vgl. Karl-Werner Brand, *Aufbruch in eine andere Gesellschaft: neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik*, Frankfurt am Main 1986; Joachim Raschke, *Soziale Bewegungen: ein historisch-systematischer Grundriß*, Frankfurt am Main 1988.

in zunehmendem Maße um die Anerkennung ihrer gemeinsamen Wertüberzeugungen kämpfen.[6] In jedem Fall aber ist das theoretische Motiv, das sich hinter diesen unterschiedlichen Versionen einer Orientierung an den »neuen sozialen Bewegungen« verbirgt, insofern stets dasselbe, als eben nicht mehr die traditionellen Problemlagen kapitalistischer Gesellschaften als Schlüssel für die Erschließung moralischen Unbehagens in der Gegenwart begriffen werden sollen; vielmehr wird suggeriert, daß uns nur jene neuentstandenen Sozialbewegungen über die normativen Zielsetzungen informieren können, an denen sich eine kritische Gesellschaftstheorie langfristig zu orientieren hat.

Es ist die damit indirekt geforderte Bindung der kritischen Gesellschaftstheorie an aktuelle Sozialbewegungen, die mich in dieser ersten Runde der Auseinandersetzung mit Nancy Fraser interessiert; die Gefahr, die ich nämlich in einer solchen Verschwisterung angelegt sehe, besteht in der ungewollten Reduktion sozialen Leidens und moralischen Unbehagens auf genau jenen Ausschnitt, der in der politischen Öffentlichkeit bereits durch publikumswirksame Organisationen sichtbar geworden ist. Jede kritische Gesellschaftstheorie, die sich allein an die normativen Zielsetzungen hält, die in sozialen Bewegungen schon öffentlich artikuliert worden sind, geht unbesonnen das Risiko einer Affirmation des politisch-moralischen Konfliktniveaus ein, das in einer gegebenen Gesellschaft jeweils vorherrscht; bestätigt wird nur das an moralisch relevanter Leidenserfahrung, was die Schwelle massenmedialer Wahrnehmbarkeit bereits überschritten hat, ohne daß advokatorisch noch solche Tatbestände sozialen Unrechts thematisiert und eingeklagt werden können, die der öffentlichen Aufmerksamkeit bislang entzogen blieben. Natürlich ist an der Tradition marxistischen Denkens schon seit geraumer Zeit hinreichend deutlich geworden, daß es sich bloß um einen unbewältigten Rest metaphysischer Geschichtsspekulation handelt, wenn der Arbeiterklasse vor aller empirischen Überprüfung ein privilegierter Status in der Artikulation moralischen Unbehagens

6 Vgl. u. a. Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, a. a. O.; J. Goldsteun/J. Rayner, »The Politics of Identity in late modern society«, in: *Theory and Society*, 23 (1994), S. 367-384; Jean Cohen, »Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements«, in: *Social Research*, 52, 1985, S. 663-716.

an der kapitalistischen Gesellschaft vorbehalten wurde; und ein großes Verdienst der im frühen »Institut für Sozialforschung« versammelten Denker bestand nicht zuletzt darin, den Weg einer Erschütterung dieses geschichtsphilosophischen Dogmas eröffnet zu haben, indem die Aufgabe der Erkundung des systemtranszendierenden Konfliktpotentials programmatisch der Kontrolle der empirischen Sozialforschung unterworfen wurde.[7] Aber die heute verbreitete Übernahme der bloß entgegengesetzten Perspektive, in der als theorieleitende Zielsetzung nur gilt, was sich in den jeweils »neuen« sozialen Bewegungen an moralischem Unbehagen artikuliert findet, birgt für das Projekt einer kritischen Gesellschaftstheorie nicht geringere Gefahren: allzu leicht wird dabei von jenen Erfahrungen sozialen Leids und Unrechts abstrahiert, die aufgrund der Filterwirkungen der bürgerlichen Öffentlichkeit die Stufe der politischen Thematisierung und Organisation noch gar nicht erreicht haben.

Nun scheint sich Nancy Fraser, wie all ihre Beiträge aus den letzten Jahren zeigen, über das damit umrissene Risiko vollständig im klaren zu sein; ihrer ganzen Tendenz nach verfolgen ja die »Tanner-Lectures« gerade das Ziel, uns vor der vorschnellen Anpassung unserer normativen Terminologie an politische Zielsetzungen zu warnen, deren Prominenz sich der selektiven Aufmerksamkeit für nur einen Typus von sozialen Bewegungen verdankt. Gleichwohl gelangt doch, wie ich nachweisen möchte, in der Dramaturgie ihres Gedankengangs, in der Wahl der Beispiele und der Positionierung von Argumenten eine Überzeugung zur Vorherrschaft, die von der heute verbreiteten Idealisierung der »neuen sozialen Bewegungen« nicht allzu weit entfernt ist; denn auch bei Nancy Fraser soll sich doch die Legitimität der normativen Terminologie einer kritischen Gesellschaftstheorie primär daran bemessen, ob sie angemessen dazu in der Lage ist, die politischen Zielsetzungen von sozialen Bewegungen zum Ausdruck zu bringen; daher auch muß sie soviel Wert darauf legen, stets wieder darauf hinzuweisen, in welchem Maße auch heute noch Forderungen nach »materieller Umverteilung« zum Bestand der Zielsetzungen politisch organisierter Bewegungen gehören. Der Punkt, an dem ich von dem Vorstellungsmodell abweiche, das dieser Argumentationsstrategie zugrunde liegt, ist vorweg am besten durch eine rhetorische

7 Vgl. Helmut Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie,* Frankfurt am Main 1978, Teil A.

Frage zu markieren: wie müßte der kategoriale Rahmen einer kritischen Gesellschaftstheorie beschaffen sein, wenn zu einem bestimmten Zeitpunkt aus kontingenten Umständen Verteilungsfragen in der politischen Öffentlichkeit keine Rolle mehr spielen würden; hätten dann in Konsequenz der Doktrin, der zufolge die normativen Leitbegriffe im wesentlichen die Zielsetzungen sozialer Bewegungen widerspiegeln müssen, Forderungen nach Umverteilung restlos aus dem moralischen Vokabular der Theorie zu verschwinden? Die naheliegende Antwort auf diese Frage macht klar, daß die Einführung der normativen Zentralbegriffe in einer kritischen Gesellschaftstheorie nicht in strikter Orientierung an »sozialen Bewegungen« zu erfolgen hat; vielmehr bedarf es insofern einer »unabhängigen« Terminologie, als es solche Formen des institutionell verursachten Leidens und Elends zu identifizieren gilt, die auch vor und unabhängig von aller politischen Artikulation in sozialen Bewegungen existieren. Bevor ich in einem zweiten Schritt zu zeigen versuche, inwiefern die Bewältigung dieser Aufgabe einen bestimmten Typus von moralpsychologischen Fragen aufwirft, der in der Tradition der Kritischen Theorie eher vernachlässigt worden ist (2), möchte ich im ersten Schritt kurz erläutern, warum auch Nancy Fraser nicht vollkommen frei von unreflektierten Bindungen an die kontingente Konjunktur sozialer Bewegungen ist (1).

1. Zur Demystifikation von »Identitätskämpfen«

Das Bild, das Nancy Fraser im Ausgang ihrer Überlegungen von den »postsozialistischen« Bedingungen gegenwärtiger Politik entwickelt, ist vollständig von der Zentralstellung eines bestimmten Typus sozialer Bewegungen bestimmt: Womit wir es heute im Rahmen einer kritischen Gesellschaftstheorie primär zu tun haben sollen, ist eine Vielzahl von politisch organisierten Bestrebungen kultureller Gruppen, für ihre eigenen Wertüberzeugungen und Lebensstile soziale Anerkennung zu finden. Es liegt auf der Hand, welche empirischen Phänomene es sind, die Nancy Fraser bei dieser Ausgangsdiagnose vor Augen hat: In den hochentwickelten Ländern des Westens setzen sich gegenwärtig in wachsendem Maße die Frauenbewegung, ethnische Minderheiten und sexuelle Minoritäten gegen eine Mißachtung und Marginalisierung zur Wehr, die ihre Wurzeln in einem institutionalisierten Wertegefüge hat, das konstitutiv auf die

idealisierten Eigenschaften des männlichen, weißen und heterosexuellen Bürgers zugeschnitten ist; der Kampf gilt daher dem Ziel, die Mehrheitskultur eines Landes durch Überwindung von Stereotypen und Zuschreibungen in einer Weise zu ändern, daß auch die eigenen Traditionen und Lebensformen am Ende soziale Anerkennung finden können. Zwar mögen angesichts der Tendenz, gerade diesen Typus von Sozialbewegung zum Inbegriff eines postsozialistischen Konfliktszenarios zu erheben, gewisse Zweifel darüber angebracht sein, ob sich nicht bereits die Ausgangsdiagnose von Nancy Fraser einer Überverallgemeinerung US-amerikanischer Erfahrungen verdankt; denn in Ländern wie Frankreich, Großbritannien oder auch der Bundesrepublik Deutschland spielen soziale Kämpfe vom Typ der »Identitätspolitik« bislang nur eine untergeordnete Rolle, wohingegen die »traditionellen« Probleme der Arbeitspolitik, der Sozialfürsorge oder der Ökologie viel stärker die Auseinandersetzungen in der politischen Öffentlichkeit bestimmen. Mich interessiert aber an dem suggestiven Eingangsbild einer neuen, postsozialistischen Ära eine ganz andere Frage, die weniger mit Tendenzen der empirischen Überverallgemeinerung als mit solchen eines gewissen Reduktionismus zu tun hat: von welchen moralisch relevanten Formen sozialer Entbehrungen und Leidens in unserer Gegenwart muß eigentlich abstrahiert worden sein, um zu der Diagnose zu gelangen, daß wir es heute im wesentlichen mit Kämpfen um »kulturelle« Anerkennung zu tun haben? Ich sehe drei solche reduktiven Abstraktionen am Werk, die nacheinander vollzogen werden müssen, bevor die »Identitätspolitik« bestimmter Sozialbewegungen als der zentrale Konflikt unserer Gegenwart erscheint:

a) Wer sich einen ungefähren Überblick über typische Formen gesellschaftlich verursachten Leidens in den Ländern des hochentwickelten Kapitalismus verschaffen möchte, ist nicht schlecht beraten, sich an die eindrucksvolle Studie von Pierre Bourdieu und seinen Mitarbeitern über *La misère du monde* zu halten; hier findet sich eine Vielzahl von Berichten und Gesprächen, die deutlich werden lassen, daß der überwiegende Teil der Fälle alltäglichen Elends noch jenseits der Wahrnehmungsschwelle der politischen Öffentlichkeit anzutreffen ist.[8] Es genügen einige Stichworte, um in grober Annäherung zu umreißen, welche Eigenschaften diese Phänomene sozialer Entbehrungen heute charakteristischerweise besitzen: Es handelt sich, so ist zu lesen, um Folgen einer »Feminisierung« der Armut, von der primär alleinerziehende Mütter ohne Berufsqualifikation betroffen sind; um Erfahrungen der Langzeitarbeitslosigkeit, die mit sozialer Isolation und privater Desorganisation einhergehen; um deprimierende Erlebnisse der rapiden Dequalifizierung von Arbeitsleistungen, die noch zu Beginn der Berufskarriere hohes Ansehen genossen und nun aufgrund beschleunigter Technologisierung unbrauchbar geworden sind; um Verelendungstendenzen in der Landwirtschaft, wo trotz entbehrungsreichem, härtestem Arbeitsaufwand auf kleinen Höfen nicht genügend Erträge zu erwirtschaften sind; und schließlich um die alltäglichen Entbehrungen in kinderreichen Familien, in denen selbst bei beruflicher Beschäftigung beider Elternteile aufgrund der geringen Entlohnung nicht genügend für die Versorgung der Kinder unternommen werden kann. Jede dieser sozialen Notlagen, deren Liste mühelos noch um viele Fälle zu erweitern wäre, geht mit einer Reihe von anstrengenden, erbitterten Aktivitäten einher, für die der Begriff des »sozialen Kampfes« durchaus angemessen wäre; stets werden solche Verelendungstendenzen von den Betroffenen nämlich mit Formen der Gegenwehr bekämpft, die von der Auseinandersetzung mit staatlichen Behörden über den verzweifelten Versuch der Bewahrung psychischer und familialer Integrität bis zur Mobilisierung von Hilfeleistungen durch Verwandtschaft oder Freundschaftsbeziehungen reichen. Aber alle diese sozialen Anstrengungen werden, wie Bourdieu in seinem Nachwort unentwegt wiederholt, von der politischen Öffentlichkeit nicht als relevante Formen des Sozialkonflikts anerkannt; hier wirkt vielmehr eine Art von Wahrnehmungsfilter, der dafür verantwortlich ist, daß nur das als moralisch ernst zu nehmendes Problem registriert wird, was bereits den Organisationsgrad politischer Bewegungen angenommen hat: »Unformuliertes und unformulierbares Unbehagen, welches die politischen Organisationen nicht wahrnehmen und erst recht nicht in ihre Verantwortung nehmen können, verfügen sie doch nur über die verstaubte Kategorie des ›Sozialen‹, um dieses Unbehagen zu denken. Um dieser Rolle

8 Pierre Bourdieu, *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*, Konstanz 1997; vgl. auch das Themenheft der Zeitschrift *Daedalus*, Vol. 125, 1996, No. 1: »Social Suffering«.

gerecht werden zu können, müßten sie erst einmal ihre aus vergangenen Tagen herübergerettete engstirnige Auffassung von ›Politik‹ selbst erweitern und nicht nur für die von den verschiedenen sozialen Bewegungen u. a. ökologischer, antirassistischer oder feministischer Orientierung öffentlich angemeldeten Forderungen öffnen, sondern ebenso die diffusen Erwartungen und Hoffnungen der Bürger einbeziehen.«[9]

Wird dieser vehemente Einspruch Bourdieus auf jenes Bild zurückbezogen, das Nancy Fraser zu Beginn ihrer Argumentation vom postsozialistischen Konfliktszenario entwirft, so wird das ganze Ausmaß der Retuschen sichtbar, das zu seiner Erstellung nötig war: in ungewollter Übereinstimmung mit den Ausschlußmechanismen, die die soziale Aufmerksamkeit in der politischen Öffentlichkeit dirigieren, wird aus der Vielzahl von alltäglichen Kämpfen durch künstliche Aufhellung nur die relativ bedeutungslose Menge herausgearbeitet, die bereits als »neue« soziale Bewegung offizielle Anerkennung gefunden hat. So entsteht zunächst die irreführende Vorstellung, als sei die Sozialwelt des entwickelten Kapitalismus heute primär von sozialen Auseinandersetzungen geprägt, die sich aus Forderungen nach kultureller Anerkennung speisen; und gegen die normativen Konsequenzen, die sich im Rahmen einer kritischen Gesellschaftstheorie ergeben würden, wenn nur derartige Zielsetzungen moralische Berücksichtigung fänden, muß dann im zweiten Schritt an jene marginalisierten Sozialbewegungen erinnert werden, die (noch immer) für Forderungen distributiver Gerechtigkeit eintreten. Dabei liegt der Fehler bereits in der stillschweigenden Ausgangsprämisse, nach der »soziale Bewegungen« der kritischen Gesellschaftstheorie als eine Art von empirisch sichtbarem Leitfaden dienen können, um normativ relevante Problemzonen zu diagnostizieren; übersehen wird bei einem solchen Vorgehen vollständig, daß bereits die offizielle Auszeichnung als »soziale Bewegung« das Resultat eines Kampfes um Anerkennung ist, den untergründig die von sozialem Leid betroffenen Gruppen oder Individuen um die öffentliche Wahrnehmung und Registrierung ihrer Probleme geführt haben. Aber dieser Mitvollzug von Ausgrenzungen, die der Titel der »sozialen Bewegung« schon enthält, ist nicht die einzige Retusche, die Nancy Fraser vorgenommen haben muß, um zu ihrer Ausgangsdiagnose zu gelangen.

9 Bourdieu, *Das Elend der Welt*, a. a. O., S. 823 f.

(b) Natürlich ist es bei aller Vereinseitigung nicht ganz falsch, in der wachsenden Tendenz kultureller Gruppen, die Anerkennung ihrer kollektiven Identität einzuklagen, einen neuen Konfliktherd in den hochentwickelten Gesellschaften auszumachen; auch Albert Hirschmann geht ja etwa davon aus, daß wir es gegenwärtig mit einem Prozeß der Verschiebung von »teilbaren« zu »unteilbaren« Konflikten zu tun haben, deren Eigenart darin besteht, daß das umstrittene Gut, nämlich ebenjene »kollektive Identität«, nicht nach Gesichtspunkten distributiver Gerechtigkeit aufgeteilt zu werden vermag; unter seinen Prämissen nimmt daher im Augenblick die Gefahr von sozialen Auseinandersetzungen zu, deren Lösung nicht mehr auf das normative Einverständnis aller Mitglieder eines staatlichen Gemeinwesens wird rechnen können.[10] Wer aber in dieser Tendenz tatsächlich das zentrale Konfliktszenario in den hochentwickelten Gesellschaften glaubt ausfindig machen zu können, muß auch den zweiten Schritt mitvollziehen und in seiner empirischen Diagnose berücksichtigen, daß viele jener kulturellen Gruppen ihre kollektive Identität allein mit den aggressiven Mitteln eines Ausschlusses alles »Fremden« durchzusetzen versuchen: zu den sozialen Bewegungen, die heute die Anerkennung ihrer eigenen Wertüberzeugungen einklagen, gehören nicht nur friedfertige Kollektive wie der Feminismus oder marginalisierte Minderheiten, sondern auch rassistische und nationalistische Gruppen, wie sie die islamische Nationalbewegung Farakhans oder die deutschen Skinheads darstellen. Insofern besteht die zweite Retusche, die Nancy Fraser an ihrem Ausgangsbild eines neuen, postsozialistischen Konfliktszenarios vorgenommen haben muß, in der Ausblendung eines nicht unbeträchtlichen Teils der »identitätspolitischen« Bestrebungen; auf das gemeinsame Ziel eines nicht-exklusiven, demokratisch orientierten Einklagens von kultureller Anerkennung lassen sich die verschiedenen Bewegungen nämlich nur festlegen, wenn vorgängig unter stillschweigender Anwendung eines normativen Kriteriums von solchen Kollektiven abstrahiert worden ist, die ihre jeweilige »Besonderheit« unter Androhung von Gewalt militant zu behaupten versuchen. In einem Aufsatz, der sich mit zeitgenössischen Ansätzen einer Theorie der »neuen sozialen Bewegungen« auseinandersetzt, hat Craig Calhoun

10 Albert Hirschmann, »Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Societies«, in: ders., *A Propensity for Self-Subversion*, Cambridge/Mass. 1995, S. 231-248.

unmißverständlich auf solche Tendenzen eines normativen Idealismus im Konzept der »Identitätspolitik« aufmerksam gemacht: »The new social movements idea is, however, problematic and obscures the greater significance of identity politics. Without much theoretical rationale, it groups together what seem to the researchers relatively »attractive« movements, vaguely on the left, but leaves out such other contemporary movements as the new religious right and fundamentalism, the resistance of white ethnic communities against people of color, various versions of nationalism, and so forth. Yet these are equally manifestations of identity politics and there is no principle that clearly explains their exclusion from the lists drawn up by NSM theorists.«[11]

Insofern verdankt sich die zeitdiagnostische Privilegierung jener sozialen Bewegungen, mit deren Charakterisierung Nancy Fraser ihre Analyse eröffnet, nicht nur der Ausblendung einer Vielzahl von sozialen Kämpfen, die sich heute im Schatten der politischen Öffentlichkeit vollziehen; vielmehr muß vorgängig auch von solchen »identitätspolitischen« Bestrebungen abstrahiert worden sein, die ihre Ziele mit aggressiven Mitteln der sozialen Ausgrenzung verfolgen, um zu der Vorstellung gelangen zu können, daß gegenwärtig im Zentrum aller gesellschaftlichen Auseinandersetzungen der Feminismus, antirassistische Bewegungen und die sexuellen Minderheiten stehen. Freilich ist es mit diesen beiden Retuschen noch nicht getan. Bevor jenes Ausgangsbild seine endgültige Gestalt erhalten kann, müssen schließlich in einem letzten Schritt noch alle historischen Vorgänge herausgestrichen werden, die mit den genannten Bewegungen Ähnlichkeiten aufzuweisen vermögen; denn nur so kann der suggestive Eindruck entstehen, daß wir es heute in den Kämpfen um »kulturelle« Anerkennung mit einem geschichtlich vollkommen neuen Phänomen zu tun haben.

(c) Schon Charles Taylor unterstellt in seinem schnell berühmt gewordenen Text, mit dem die »Politik der Anerkennung« überhaupt erst einem breiteren Publikum als ein zeitgenössisches Problem erschlossen worden ist, in gewisser Weise eine äußerst irreführende Chronologie: während die Geschichte der liberalkapitalistischen Ge-

11 Craig Calhoun, »The Politics of Identity and Recognition«, in: ders., *Critical Social Theory*, Oxford UK and Cambridge/Mass. 1995, S. 193-230, hier S. 215.

sellschaften bislang von Kämpfen um rechtliche Gleichstellung begleitet war, so lautet seine historische Zentralthese, sind heute an deren Stelle in hohem Maße Kämpfe von gesellschaftlichen Gruppen getreten, die die Anerkennung ihrer kulturell definierten Differenz einklagen.[12] Mich interessiert an dieser Stelle noch nicht, daß Taylor insofern einen viel zu engen Begriff der rechtlichen Anerkennung zugrunde legt, als er ihn schematisch auf eine Art von homogenisierender Gleichbehandlung zusammenschrumpfen läßt; darauf werde ich später im Kontext begrifflicher Klärungen noch ausführlich zurückkommen müssen, weil auch bei Nancy Fraser dieselbe Tendenz zu bestehen scheint. Was aber im Augenblick an Taylors These von Interesse ist, sind die historischen Stilisierungen und Vereinseitigungen, die ihr zu jener linearen Chronologie verhelfen: so wie an den aktuellen Anerkennungskämpfen vorweg alle rechtsförmigen Anteile unterschlagen werden müssen, so muß umgekehrt von den rechtlichen Auseinandersetzungen der Vergangenheit jedes kulturelle Element einer »Identitätspolitik« abgezogen werden, um im Resultat dann zur Behauptung einer historischen Abfolge von zwei unterschiedlichen Typen sozialer Bewegungen zu gelangen. In der These, daß wir es heute vor allem mit Kämpfen um die Anerkennung von kultureller Differenz zu tun haben, wird mithin als stillschweigende Prämisse ein bestimmtes Bild der traditionellen Sozialbewegungen vorausgesetzt: als sei ihnen eine Zielsetzung wie die, für die eigenen Wertorientierungen und Lebensformen soziale Anerkennung einzufordern, bei aller Konzentration auf rechtliche Gleichheit vollkommen fremd gewesen. Es bedarf nicht viel an historischer Detailkenntnis, um zu durchschauen, wie abwegig, ja falsch diese Charakterisierung ist: »The notion that identity politics is a new phenomenon is, in sum, clearly false. The women's movement has roots at least two hundred years old. The founding of communes was as important in the early 1800s as in the 1960s. Weren't the European nationalisms of the nineteenth century instances of identity politics? What of the struggles of African-Americans in the wake of slavery? What of anticolonial resistance? Neither is identity politics limited to the relatively affluent (the »post-materialists« as Inglehart calls them), as though there were some clear hierarchy of needs in which clearly defined material interests precede culture and struggles over

12 Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, a. a. O.

the constitution of the nature of interests – both material and spiritual.«[13]

Ebensowenig wie sich die »identitätspolitischen« Bewegungen der Gegenwart allein auf kulturelle Zielsetzungen reduzieren lassen, sind auch die traditionellen Widerstandsbewegungen des späten 19. oder des frühen 20. Jahrhunderts bloß auf materielle oder rechtliche Ziele festzulegen; schließlich war selbst die Arbeiterbewegung, um ein weiteres gewichtiges Beispiel zu nennen, das Craig Calhoun in seiner Auflistung unerwähnt läßt, in wesentlichen Teilen auf Bestrebungen gerichtet, innerhalb des kapitalistischen Werthorizontes für die eigenen Traditionen und Lebensformen Anerkennung zu finden.[14] Das ganze Abfolgeschema, das Taylor seiner historischen Diagnose zugrunde legt, ist daher irreführend: es suggeriert zwei Phasen in der Geschichte moderner Sozialbewegungen, wo es sich weitgehend bloß um Differenzen in Nuancierungen, in Gewichtungen handelt. Und insoweit Nancy Fraser sich in ihrem Ausgangsbild von dieser suggestiven Periodisierung inspirieren läßt, übernimmt sie zwangsläufig die falschen Prämissen einer historischen Entgegensetzung von Interessen- oder Rechtspolitik auf der einen Seite und »Identitätspolitik« auf der anderen; auch sie muß daher, in einer dritten, letzten Retusche, an den traditionellen Sozialbewegungen alle kulturellen Bestandteile ausblenden, um zur Behauptung des geschichtlich neuen Phänomens eines Kampfes um kulturelle Anerkennung zu gelangen.

Werden die drei genannten Abstraktionen noch einmal in Form eines Resümees zusammengefaßt, so wird nun hinreichend deutlich, daß es sich bei der Ausgangsdiagnose von Nancy Fraser um ein soziologisches Artefakt handeln muß: Zunächst werden aus der Vielzahl aktueller Sozialkonflikte nur diejenigen herausgegriffen, die

13 Calhoun, »The Politics of Identity and Recognition«, a. a. O., S. 216; weitere Belege für die von Calhoun vertretene Kontinuitätsthese liefern viele Schriften von Isaiah Berlin – vgl. exemplarisch: ders., »Benjamin Disraeli, Karl Marx und die Suche nach Identität«, in: ders., *Wider das Geläufige*, Frankfurt am Main 1982, S. 368-409; kurz und knapp auch: Dieter Senghaas, »Die Wirklichkeiten der Kulturkämpfe«, in: *Leviathan*, 2/1995, S. 197-212.

14 Vgl. exemplarisch Edward. P. Thompson, *Plebejische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main / Berlin / Wien 1980; Berrington Moore, *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand*, Frankfurt am Main 1982.

unter dem offiziellen Titel der »Identitätspolitik« heute als soziale Bewegungen die Aufmerksamkeit der politischen Öffentlichkeit (in den USA) auf sich ziehen; dann werden unter stillschweigender Anwendung eines normativen Kriteriums aus diesen identitätspolitischen Bewegungen exakt diejenigen ausgegrenzt, die die Ziele mit den illegitimen Mitteln der sozialen Ausgrenzung und Unterdrükkung verfolgen, und schließlich wird der damit verbleibende, schmale Rest an sozialen Bewegungen durch Ausblendung von historischen Vorläufern zum neuen Schlüsselphänomen einer postsozialistischen Ära stilisiert, dem sich die kritische Gesellschaftstheorie mit ihrer normativen Begrifflichkeit zu einer Hälfte verpflichtet fühlen muß. An einem derartigen Vorgehen ist für meine Belange in dieser ersten Runde der Auseinandersetzung vor allem von Interesse, was im ersten Schritt der hintereinandergestaffelten Ausblendungen passiert; hier wird unter der fragwürdigen Prämisse, der zufolge sich eine kritische Gesellschaftstheorie normativ stets an sozialen Bewegungen zu orientieren habe, die ganze Bandbreite sozialen Unbehagens und Leidens auf den kleinen Ausschnitt zusammengekürzt, der in der politischen Öffentlichkeit zu offizieller Anerkennung gelangt ist. Die Rechtfertigung für einen solchen Schritt der thematischen Vereinseitigung erfolgt implizit zumeist mit Blick auf jenen fatalen Fehler, der der marxistischen Theorie von ihren Anfängen bis in die jüngste Vergangenheit immer wieder unterlaufen ist: während bei Marx und seinen Nachfolgern nämlich die geschichtsphilosophische Tendenz bestand, allein im Proletariat den Statthalter allen sozialen Unbehagens auszumachen, sollte im Gegenzug nun jede dogmatische Festlegung vermieden werden, indem die sozialen Bewegungen zum empirischen Indikator solchen Unbehagens erklärt wurden.[15] Auf diesem Weg entstand die fragwürdige Tendenz, bloß noch jene thematischen Vorentscheidungen zu übernehmen, mit denen in der politischen Öffentlichkeit aufgrund von Selektionsprozessen bestimmte Formen des sozialen Leidens ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt werden. Eine solche, sicherlich ungewollte Verschwisterung mit politischer Herrschaft ist heute nur rückgängig zu machen, wenn eine normative Terminologie eingeführt wird, mit

15 Eine überzeugende Kritik der geschichtsphilosophischen Implikationen der Marxschen Klassentheorie stellt dar: Jean Cohen, *Class and Civil Society. The Limits of Marxian Critical Theory*, Amherst 1982.

deren Hilfe sich soziales Unbehagen unabhängig von aller öffentlichen Anerkennung identifizieren läßt; freilich verlangt das moralpsychologische Überlegungen von genau jener Art, wie sie Nancy Fraser in ihrer Argumentation vermeiden zu können glaubt.

2. Unrecht als Demütigung und Mißachtung

Bislang habe ich gegenüber Nancy Fraser nicht mehr nachgewiesen, als daß es zur nicht intendierten Konsequenz einer Übernahme von politischen Ausgrenzungen führt, wenn eine kritische Gesellschaftstheorie sich normativ an den öffentlich wahrnehmbaren Forderungen sozialer Bewegungen orientiert; damit scheint jedoch im Hinblick auf ihre weitere Argumentation deswegen noch nicht allzuviel gezeigt, weil sie im zweiten Schritt nun ihrerseits darangeht, gegenüber der Hegemonie von »identitätspolitischen« Zielsetzungen die normative Relevanz von Verteilungsfragen einzuklagen. Erinnern wir uns allerdings an die argumentative Rolle ihrer Ausgangsdiagnose, so wird bereits an dieser Stelle eine nicht unerhebliche, ja, am Ende sogar maßgebliche Differenz sichtbar: während Nancy Fraser die Einführung der Anerkennungsterminologie in den kategorialen Rahmen einer kritischen Gesellschaftstheorie nur in dem Maß für gerechtfertigt halten kann, in dem darin die normativen Forderungen eines neuen, postsozialistischen Konfliktszenarios zum Ausdruck gelangen, darf bei mir nach dem bislang Gesagten eine solche historische Einschränkung keine Rolle spielen; ganz abgesehen davon, daß mir die ganze Vorstellung von der »Identitätspolitik« der Tendenz nach ein soziologisches Artefakt zu sein scheint, muß ich die Rechtfertigung der Anerkennungsbegrifflichkeit vielmehr vollkommen unabhängig von jedem Bezug auf soziale Bewegungen vornehmen. Im Unterschied zu Nancy Fraser gehe ich davon aus, daß nicht die Konjunktur identitätspolitischer Forderungen oder gar von Zielen des Multikulturalismus, sondern verbesserte Einsichten in die Motivationsquellen sozialen Unbehagens und Widerstandes es heute als gerechtfertigt erscheinen lassen, die Grundbegriffe einer kritischen Gesellschaftstheorie auf die Terminologie einer Anerkennungstheorie umzustellen; bei mir stellt, mit anderen Worten, die »anerkennungstheoretische Wende« den Versuch einer Antwort auf ein theorieimmanentes Problem dar, nicht die Reaktion auf eine soziale Entwicklungstendenz der Gegenwart. Aufgrund dieser systematischen

Differenz werde ich im weiteren Verlauf der Argumentation daher auch zu zeigen haben, daß selbst Fragen der distributiven Gerechtigkeit heute besser mit Hilfe von normativen Kategorien zu explizieren sind, die aus einer hinreichend differenzierten Anerkennungstheorie stammen; und am Ende wird sogar das Problem der normativen Rechtfertigung einer kritischen Gesellschaftstheorie im ganzen von jenem Unterschied nicht unberührt bleiben können.

Zunächst aber bedarf es einer Erläuterung desjenigen Problemzusammenhangs, für den die Einführung der Anerkennungsbegrifflichkeit eine Art von Lösung bereitstellen soll; dabei muß ich nur die Argumentationslinie weiterverfolgen, die bereits in meinen Überlegungen zur prekären Rolle der »neuen sozialen Bewegungen« im Rahmen einer kritischen Gesellschaftstheorie angelegt war. Wie dort hinlänglich deutlich geworden sein dürfte, stellt ja die normative Orientierung an den jeweils herrschenden Sozialbewegungen bloß die verfehlte Antwort auf eine Frage dar, die sich in jener Theorietradition seit dem Wegfall der geschichtsphilosophischen Prämissen des Marxismus immer dringlicher zur Geltung hatte bringen müssen: Wenn nämlich nicht mehr die Klasse des Proletariats die vorwissenschaftliche Instanz repräsentieren sollte, auf die sich die Theorie wie selbstverständlich berufen konnte, wie waren dann solche Formen des sozialen Unbehagens zu ermitteln, die doch beim Versuch der empirischen Rechtfertigung der Kritik den notwendigen Bezugspunkt zu bilden haben? Wahrscheinlich ist es aber besser, diese Frage aus dem hermeneutischen Kontext zu lösen und sie zunächst unabhängig von ihrer spezifischen Rolle in der Kritischen Theorie zu formulieren, um ihren sachlichen Kern möglichst klar vor Augen zu haben: Welches sind die konzeptuellen Mittel, so müßte es dann heißen, mit denen eine Sozialtheorie darüber zu befinden vermag, was an der gesellschaftlichen Wirklichkeit von den Subjekten als soziales Unrecht erfahren wird?

Es ist klar, daß auf diese Frage nach den Unrechtsempfindungen keine endgültige Antwort möglich ist, bevor nicht mit den Mitteln der empirischen Sozialforschung die tatsächlichen Reaktionen der potentiell Betroffenen ermittelt worden sind; gleichwohl fließt in alle derartigen Untersuchungen auf dem Weg der zugrunde gelegten Kategorien und Relevanzgesichtspunkte stets schon ein theoretisches Vorverständnis mit ein, das es notwendig macht, das Problem auch auf konzeptueller Ebene zu behandeln. Was hier zur Diskussion steht,

sind die zu verwendenden Grundbegriffe, die uns vorweg über diejenigen Hinsichten informieren sollen, in bezug auf die Subjekte enttäuschbare Erwartungen an die Gesellschaft haben können; insofern handelt es sich dabei um eine konzeptuelle Vorverständigung über diejenigen normativen Erwartungen, die wir den Mitgliedern einer Gesellschaft unterstellen müssen, wenn überhaupt Formen des sozialen Unbehagens und Leidens erforscht werden sollen. Im Hinblick auf das damit umrissene Problem mag es zunächst vielleicht hilfreich sein, sich noch einmal etwas genauer die beiden Denkfiguren in Erinnerung zu rufen, mit denen in den zwei bislang gestreiften Positionen an dieser Stelle jeweils operiert worden ist; daran läßt sich nämlich verdeutlichen, daß die fragliche Ebene einer kategorialen Bestimmung von moralischen Verletzbarkeiten dort erst gar nicht betreten werden mußte, weil sie durch prinzipielle Vorentscheidungen entweder unter- oder überschritten wurde.

Nicht schwer ist dieser Nachweis für jene Tradition der kritischen Gesellschaftstheorie zu führen, die weitgehend den Prämissen der marxistischen Geschichtsphilosophie verhaftet blieb. Hier wurde überall dort, wo nicht von vornherein im Anschluß an Lukács das Proletariat mit den Zügen des absoluten Geistes ausgestattet worden war, mit der soziologischen Denkfigur des zurechenbaren Interesses argumentiert, der gleichsam eine historisch-materialistische Wendung verliehen wurde: Der Arbeiterklasse als kollektivem Subjekt sollte nach Maßgabe zweckrationaler Erwägungen ein einheitliches Interesse zuschreibbar sein, von dem dann im zweiten Schritt der Analyse gezeigt werden konnte, daß es durch die kapitalistischen Verhältnisse dauerhaft enttäuscht werden mußte. Auch wenn der Inhalt jenes »zugerechneten« Interesses je nach zugrunde gelegter Position durchaus variabel war und sogar normative Zielsetzungen mit einzuschließen vermochte, so konnte die theoretische Untersuchung damit doch vor der uns hier eigentlich beschäftigenden Ebene mit guten Gründen abgebrochen werden; denn es bedurfte erst gar nicht einer gesonderten Aufklärung über diejenigen Erwartungen, die die Subjekte in moralischer Hinsicht gegenüber der Gesellschaft hegen, weil an deren Stelle gänzlich zweckrational auszumachende Interessen getreten waren. Was im Marxismus mithin dafür verantwortlich war, daß die normative Dimension sozialen Unbehagens erst gar nicht in den Blick treten konnte, ergab sich aus den impliziten Voraussetzungen einer mehr oder weniger utilitaristischen

Anthropologie: die vergesellschafteten Subjekte werden grundbegrifflich nicht als moralische Aktoren betrachtet, die vorweg durch eine Reihe von normativen Ansprüchen und entsprechenden Verletzbarkeiten gekennzeichnet sind, sondern als zweckrationale Aktoren, denen demgemäß bestimmte Interessen zurechenbar sein sollen.[16]

Zu dieser fehlgeschlagenen Denktradition verhält sich nun aus meiner Sicht die zweite der beiden bereits erwähnten Positionen, die sich normativ stets nur an dem empirischen Indikator der »neuen« sozialen Bewegungen orientiert, wie das bloß entgegengesetzte Übel: Wird dort den Subjekten gewissermaßen ein Zuviel an bereits festgelegten Interessen zugemutet, so hier ein Zuwenig an vorgängigen Orientierungen, um überhaupt jene Schicht normativer Erwartungen wahrnehmen zu können. Es herrscht in diesen neueren Versionen der kritischen Gesellschaftstheorie die Überzeugung vor, daß es einer weiteren Klärung der genannten Art nicht bedarf, weil bereits die jeweiligen Zielsetzungen der sozialen Bewegung uns hinreichend über existierende Formen des sozialen Unrechts informieren; alles, was jenseits eines solchen öffentlich artikulierten Unbehagens noch an zusätzlichen Leidenserfahrungen innerhalb der Gesellschaft zu vermuten sein mag, gehört vielmehr schon in einen Bereich der theoretischen Spekulation, in dem anstatt empirischer Indikatoren soziologische Zuschreibungen vorherrschen. Die Folge eines derartigen Kurzschlusses von den »sozialen Bewegungen« auf soziales Unbehagen im ganzen ist nicht nur die bereits kritisierte Tendenz, das politisch jeweils etablierte Konfliktniveau einer Gesellschaft bloß noch einmal theoretisch zu affirmieren; schwerwiegender ist nach meiner Überzeugung hingegen der Umstand, daß damit jede begriffliche Anstrengung bereits im Keim erstickt wird, sich über mögliche Formen des sozialen Leidens an der Gesellschaft konzeptuell vorzuverständigen. Während im Marxismus stets ein gewisser Hang zu einer utilitaristischen Anthropologie vorherrschte, der es erlaubte, einer sozialen Klasse kollektiv ein einheitliches Interesse zuzurechnen, mangelt es dieser Position überhaupt an konzeptuellen

16 Immer noch vorzüglich in dieser Hinsicht: Jeffrey Alexander, *Theoretical Logic in Sociology*, Durkheim, London 1982, v. a. Kap. 2, 3 und 6; vorzüglich auch: David Lockwood, »The Weakest Line in the Chain? Some Comments on the Marxist Theory of Action«, in: *Research in the Sociology of Work*, Bd. I, 1981, S. 435 ff.

Mitteln, um zu Hypothesen über potentielle Ursachen sozialer Unrechtsempfindungen zu gelangen: die Subjekte gelten gleichsam als unbekannte, gesichtslose Wesen genau bis zu dem Zeitpunkt, an dem sie sich zu sozialen Bewegungen vereinigt haben, deren politische Zielsetzungen dann ihre normativen Orientierungen öffentlich zu erkennen geben.

Mit diesen theoriegeschichtlichen Überlegungen ist nun freilich nur in ersten Umrissen klar geworden, warum in der Tradition der kritischen Gesellschaftstheorie nie wirklich der Versuch unternommen wurde, sich konzeptuell über die normativen Quellen sozialen Unbehagens vorzuverständigen: Mit der großen Ausnahme von Jürgen Habermas, dem vielleicht noch Antonio Gramsci beiseite zu stellen wäre, überwog hier aus unterschiedlichen Gründen stets eine gewisse Tendenz des Antinormativismus, die es grundbegrifflich verbot, die Subjekte von vornherein mit normativen Erwartungen gegenüber der Gesellschaft auszustatten. Daher konnte erst gar nicht in den Blick treten, was als eine Art von sozialtheoretischer Prämisse zu gelten hat, wenn kategorial über mögliche Formen sozialen Unbehagens nachgedacht werden soll: Daß eine jede Gesellschaft aus der Sicht ihrer Mitglieder insofern rechtfertigungsbedürftig ist, als sie eine Reihe von normativen Kriterien erfüllen können muß, die sich aus tiefsitzenden Ansprüchen an den sozialen Interaktionszusammenhang ergeben. Soziales Leid und Unbehagen besitzen, wenn das Adjektiv des »Sozialen« mehr besagen soll, als daß sie bloß in der Gesellschaft vorzukommen pflegen, einen *normativen* Kern: Es handelt sich um die Enttäuschungen oder Verletzungen von normativen Erwartungen, die an die Gesellschaft zu richten von den Betroffenen als gerechtfertigt betrachtet wird; mithin decken sich solche Empfindungen des Leidens oder Unbehagens, insoweit sie als »sozial« bezeichnet werden, mit der Erfahrung, daß von seiten der Gesellschaft etwas Unrechtes, etwas nicht zu Rechtfertigendes vollzogen wird.

Nun ist natürlich die entscheidende Frage, ob über jenen Kern an normativen Erwartungen mehr auszumachen ist als das, was bereits an formalen Kriterien im Begriff der Rechtfertigung selber steckt. Dieser minimalen Auslegung zufolge würde sich die Erfahrung sozialen Unrechts stets daran bemessen, ob bei institutionellen Regelungen jene prozeduralen Kriterien hinreichend berücksichtigt werden, die in den jeweils etablierten Prinzipien der öffentlichen

Legitimierung oder Rechtfertigung angelegt sind; was den Beteiligten hier mithin an normativen Erwartungen zugerechnet wird, ist eine Art von Legitimitätsüberzeugung, die sich an den moralischen Implikationen der jeweils eingespielten Verfahren der Begründung von politischen Entscheidungen orientiert. Anregungen zu einem solchen prozeduralistischen Vorstellungsmodell finden sich heute gewiß vor allem in der Habermasschen Idee, daß jede Form der politischen Legitimation bestimmten Standards diskursiver Rationalität zu genügen hat;[17] unlängst hat aber auch Joshua Cohen im Anschluß an John Rawls den Versuch unternommen, in Form einer Überprüfung von historischen Erklärungen zu zeigen, daß die Verletzung von institutionell erwartbaren Begründungen zu moralisch motiviertem Protest führen muß.[18] Soziologisch gesehen laufen derartige Überlegungen im allgemeinen auf die empirische Hypothese hinaus, daß sich soziale Unrechtsempfindungen primär dort regen, wo individuell einsehbare Gründe für bestimmte Maßnahmen oder Regelungen institutioneller Art fehlen; und von diesen individuell verfügbaren Gründen muß wiederum angenommen werden, daß sie kraft Prozessen der moralischen Sozialisation Elemente jener öffentlichen Rechtfertigungspraxis bilden, die in einer gegebenen Gesellschaft jeweils zur Geltung gelangt ist. Soziales Unrecht wird, mit anderen Worten, in dem Augenblick erfahren, in dem rational nicht mehr einzusehen ist, warum eine institutionelle Regelung gemäß allgemein akzeptierten Gründen auf Zustimmung soll rechnen können. Mit einer derartigen Vermutung wird zwar dem Umstand Rechnung getragen, daß die individuelle Bewertung sozialer Vorgänge formal eine Struktur besitzen wird, die von derjenigen der öffentlichen Rechtfertigungspraxis nicht vollkommen unabhängig sein kann: was hier als ein kaum zu bestreitendes Argument auf allgemeine Anerkennung stößt, wird auch dort über kurz oder lang zur Geltung gelangt sein und den subjektiven Maßstab prägen. Andererseits scheinen aber bei einer solchen Beschränkung auf die bloße Begründungsform jene normativen Hinsichten vollkommen aus dem

17 Als eine relativ frühe Fassung dieser These bei Jürgen Habermas vgl. etwa die im IV. Abschnitt versammelten Aufsätze in: ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1976; inzwischen findet sich eine verbesserte Version in: Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main 1992.

18 Vgl. Joshua Cohen, »The Arc of the Moral Universe«, in: *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 26, 1997, No. 2, S. 91-134.

Blick zu geraten, an denen sich für den einzelnen doch bemißt, wie weit er den etablierten Prinzipien der öffentlichen Rechtfertigung überhaupt folgen kann; es ist, als ob die allgemein akzeptierten Gründe nicht ihrerseits normativen Erwartungen entsprechen müßten, die die Subjekte gewissermaßen von sich aus an die gesellschaftliche Ordnung herantragen. Dem soziologisch gewendeten Prozeduralismus fehlt somit der Widerpart an individuellen Ansprüchen und Verletzbarkeiten, der auf seiten der Betroffenen die moralische Substanz bildet, an der sich die Legitimität institutioneller Regelungen noch einmal bricht: was also als »guter« Grund in der Legitimierung von institutionellen Regelungen gelten kann, bemißt sich für den einzelnen stets auch noch einmal daran, ob seine moralischen Erwartungen an die Gesellschaft als solche angemessen Berücksichtigung gefunden haben. Daher muß bei der Frage, wie die Erfahrung sozialen Unrechts kategorial angemessen zu erfassen ist, auch jener materielle Erwartungshorizont Berücksichtigung finden, der den »Stoff« von allen öffentlichen Prozessen der Rechtfertigung ausmacht; denn als soziales Unrecht wird erfahren, was sich im Lichte allgemein akzeptierter Gründe als eine institutionelle Regelung oder Maßnahme erweist, durch die tiefsitzende Ansprüche an die gesellschaftliche Ordnung verletzt werden.[19]

Mit dieser Wendung gegen einen soziologisch gerichteten Prozeduralismus geht allerdings der nicht unbescheidene Anspruch einher, etwas theoretisch Überzeugendes über jene normativen Erwartungen aussagen zu können, die die Subjekte im allgemeinen an die gesellschaftliche Ordnung richten; dabei erweist sich natürlich als das schwerwiegendste Problem, zu Bestimmungen zu gelangen, die abstrakt genug sind, um die Vielzahl von unterschiedlichen Ansprüchen zu erfassen und sie nach Möglichkeit auf einen normativen Kernbestand festzulegen. Allerdings ist ein solches Unterfangen heute wiederum auch nicht vollkommen aussichtslos, da in den letzten zwei, drei Jahrzehnten eine Reihe von entsprechenden Forschungen in verschiedenen Disziplinen unternommen wurden, die allesamt in ein und dieselbe Richtung weisen; und es muß nach dem bislang Gesagten auch nicht mehr eigentlich überraschen, daß dieser gemeinsame Zielpunkt in einer Vorstellung besteht, der zufolge die Subjekte

19 Formal gesehen ist das wohl das Argument von Moore, *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand*, a. a. O.

von der Gesellschaft vor allem die Anerkennung ihrer Identitätsansprüche erwarten. Die damit angedeutete Idee wird klarer, wenn zunächst kurz die einzelnen Stationen genannt werden, über die sie in der Forschung allmählich zum Durchbruch gelangt ist.

Am Anfang waren es historische Forschungen zur Arbeiterbewegung, die zum erstenmal deutlich werden ließen, in welchem Maße Anerkennungsziele bereits den sozialen Protest der Unterschichten im entstehenden und sich allmählich durchsetzenden Kapitalismus geprägt hatten; gerichtet gegen die Tendenz, bloß noch ökonomische Interessenlagen zu berücksichtigen, konnten Historiker wie Edward P. Thompson oder Barrington Moore zeigen, daß die Erfahrung der Verletzung von eigensinnig tradierten Ehransprüchen von ungleich größerer Bedeutung war, wo nach den motivationalen Quellen von Widerstand und Protestverhalten gefragt wurde.[20] In überraschender Nähe zu diesem Forschungsstrang tat sich alsbald auch in der Soziologie ein breites Untersuchungsfeld auf, in dem der Frage Aufmerksamkeit geschenkt wurde, worin für Mitglieder der sozialen Unterschichten der Kern ihrer Erfahrungen von Unterdrückung und Unrecht bestand; und auch hier wieder kam zum Vorschein, daß es gegenüber der materiellen Notlage motivational viel schwerer wog, vom Rest der Gesellschaft in einer Lebensform oder in Leistungen nicht anerkannt zu werden, die aus der eigenen Sicht als respektwürdig galten.[21] Waren somit von zwei Seiten aus erste Belege dafür erbracht, daß die soziale Verletzung der eigenen Integrität, Ehre oder Würde den normativen Kern der Erfahrung von Unrecht darstellt, so blieben diese Ergebnisse allerdings vorläufig nur auf die proletarischen Unterschichten der kapitalistischen Gesellschaften beschränkt. Zu generalisierenden Überlegungen konnte es daher erst kommen, als die bislang zutage geförderten Befunde in einen größeren Zusammenhang gestellt wurden, in dem ihre Konvergenz mit ganz anderen Lebenslagen und Erfahrungskonstellationen in den Blick zu treten vermochte. Im Vergleich mit dem sozialen Widerstand kolonialisierter Gruppen oder der untergründigen Protestgeschichte von Frauen zeigte sich jetzt, daß der proletarische Kampf um Respektie-

20 Thompson, *Plebejische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*, a. a. O.

21 Bahnbrechend war hier sicherlich: Richard Sennett/Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, Cambridge/Mass. 1972.

rung der eigenen Ehransprüche keinesfalls einen historischen Sonderfall abgegeben hatte, sondern nur das besonders augenfällige Beispiel eines allgemein verbreiteten Erfahrungsmusters gewesen war: Die Subjekte nehmen institutionelle Vorgänge dann als soziales Unrecht wahr, wenn sie dadurch Aspekte ihrer Persönlichkeit mißachtet sehen, auf deren Anerkennung sie ein Anrecht zu haben glauben.

Auch mit diesem empirischen Befund war indes kaum mehr gegeben als rohes Anschauungsmaterial, das erst noch der begrifflichen Durchdringung bedurfte, um als tragfähige Basis einer verallgemeinerungsfähigen These gelten zu können; zurückbezogen auf das Problem, das hier zur Diskussion steht, besagten die sich wechselseitig stützenden Untersuchungsergebnisse nicht mehr, als daß die Wahrnehmung sozialen Unrechts nicht nur von den jeweils etablierten Legitimationsprinzipien, sondern auch von unterschiedlich beschaffenen Erwartungen auf soziale Anerkennung abhängig sein mußte. Wie aber jene Standards der öffentlichen Rechtfertigung einer gesellschaftlichen Ordnung mit diesen relativ stabilen Ansprüchen im einzelnen verschränkt waren, wie also die moralische Begründungsform mit dem Stoff aus Würde- und Integritätsvorstellungen zusammengedacht werden sollte, entzog sich noch weitgehend einer Klärung in der empirisch und historisch gehaltenen Diskussion. Zu weiteren Fortschritten konnte es daher erst kommen, als unter dem Eindruck des inzwischen angesammelten Forschungsmaterials sich auch die Sozialtheorie und die politische Philosophie dem Thema zu öffnen begannen: neben den Arbeiten, die sich im Rückgriff auf Hegels Anerkennungslehre um konzeptuelle Weiterarbeit bemühten, sind hier vor allem die Studien von Tzvetan Todorov, Michael Ignatieff und Avishai Margalit zu nennen;[22] bei allen Unterschieden in Methode und Zielsetzung eint deren Bestrebungen doch der Ausgang von der Prämisse, daß die Erfahrung des Entzugs von sozialer Anerkennung, von Entwürdigung und Mißachtung, im Zentrum eines sinnvollen Begriffs gesellschaftlich verursachten Leids und Unrechts zu stehen hat. Damit war auf die Stufe einer normativ gehaltvollen Gesellschaftstheorie gehoben, was bislang nur den Status

22 Tzvetan Todorov, *Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie*, Berlin 1996; Michael Ignatieff, *Wovon lebt der Mensch? Was es heißt, auf menschliche Weise in Gesellschaft zu leben*, Berlin 1993; Avishai Margalit, *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Berlin 1997.

von empirisch verallgemeinerten Untersuchungsergebnissen besessen hatte: die Grundbegriffe, über die in einer Theorie der Gesellschaft die Dimension sozialen Unrechts zum Tragen kommt, müssen auf die normativen Erwartungen zugeschnitten sein, die die Subjekte in bezug auf die soziale Anerkennung ihrer persönlichen Integrität besitzen.

Natürlich ist auch dieses Ergebnis noch weit von einer befriedigenden Antwort auf die Frage entfernt, in welcher Weise solche tiefsitzenden Anerkennungsansprüche nun ihrerseits von den Begründungsformen beeinflußt sind, die über die sozial praktizierten Rechtfertigungsdiskurse in die Bewertungsmaßstäbe der Subjekte einfließen; darüber hinaus ist noch nicht recht klar, was mit jener persönlichen Integrität gemeint sein soll, deren Anerkennung von seiten der Gesellschaft die Mitglieder im allgemeinen erwarten. Aber aus dem soeben geschilderten Forschungsprozeß ergibt sich doch bereits in ersten Umrissen eine These, die jenem Einwand nachträglich Gewicht verleiht, den ich bereits zuvor gegenüber Nancy Fraser zur Geltung gebracht habe: Die Anerkennungsbegrifflichkeit ist heute von zentraler Bedeutung nicht deswegen, weil sie die Zielsetzungen eines neuen Typus von sozialen Bewegungen zum Ausdruck bringt, sondern weil sie sich als das angemessene Mittel erwiesen hat, um soziale Unrechtserfahrungen im ganzen kategorial zu entschlüsseln. Es ist nicht eine bestimmte, gar neue Leitidee unterdrückter Kollektive, ob sie nun mit »Differenz« oder mit »kultureller Anerkennung« bezeichnet wird, die gegenwärtig den Grund dafür liefern sollte, sich an der normativen Begrifflichkeit einer Anerkennungstheorie zu orientieren. Was vielmehr zu einer solchen kategorialen Revision gegenwärtig den Anlaß gibt, ja, uns geradezu zwingt, sind die inzwischen zusammengetragenen Forschungsergebnisse über die moralischen Quellen, aus denen sich die Erfahrung sozialen Unbehagens in der Gesellschaft speist. Die bahnbrechende Untersuchung von Barrington Moore zum proletarischen Widerstand, die verstreuten Studien zur Bedeutung verletzter Selbstachtung bei kolonialisierten Völkern, die anwachsende Forschungsliteratur zur zentralen Rolle von Mißachtung im Zusammenhang weiblicher Unterdrückungserfahrungen, schließlich die systematische Abhandlung von Avishai Margalit zur Schlüsselstellung von »Würde« in unseren Gerechtigkeitsvorstellungen, sie alle weisen in dieselbe Richtung der Notwendigkeit einer Adaption der Anerken-

nungsterminologie: Was nach Maßgabe des uns heute zur Verfügung stehenden Wissens von den Betroffenen an der gesellschaftlichen Wirklichkeit als »Unrecht« betrachtet wird, sind institutionelle Regelungen oder Vorkehrungen, durch die sie sich in ihren als begründet erachteten Ansprüchen auf soziale Anerkennung verletzt sehen müssen.

Für das Projekt einer kritischen Gesellschaftstheorie, um dessen Aktualisierung es ja Nancy Fraser und mir gleichermaßen geht, folgt aus diesem Gedankengang eine Konsequenz, die von ihrer eigenen Strategie in erheblichem Maße abweicht. Es bedarf heute mehr an theoretischer Neuerung, als Nancy Fraser vor Augen hat, wenn sie den normativen Bezugsrahmen der Theorie kategorial so zu erweitern versucht, daß darin alte wie neue Zielsetzungen von Emazipationsbewegungen einen angemessenen Ausdruck finden können; ganz abgesehen davon, daß dabei das bereits benannte Risiko einer bloßen Affirmation des existierenden Konfliktniveaus eingegangen wird, bleibt von einem solchen Vorgehen jenes Problem vollkommen unberührt, das in der systematischen Verstellung des Zugangs zu alltäglichen Unrechtserfahrungen besteht. Diese Schwierigkeit, die ein Erbe des soziologischen Antinormativismus ist, der auch in der älteren Frankfurter Schule noch vorgeherrscht hat, muß heute am Anfang jeder Erneuerung der kritischen Gesellschaftstheorie stehen; denn ohne eine kategoriale Erschließung der normativen Gesichtspunkte, unter denen die Subjekte selber die gesellschaftliche Ordnung bewerten, bleibt der Theorie jene Dimension sozialen Unbehagens vollkommen versperrt, auf die sie sich gleichzeitig doch immer wieder soll berufen können. Weder die Idee des zurechenbaren Interesses, die aus marxistischen Quellen stammt, noch die theorielose Bindung an permanent »neue« Sozialbewegungen helfen hier in irgendeiner Weise weiter; vielmehr bedarf es an dieser Stelle in Übereinstimmung mit der weiterverzweigten Forschung, die ich kurz resümiert habe, der Umstellung der Grundbegriffe auf die normativen Prämissen einer Anerkennungstheorie, die im Entzug von sozialer Anerkennung, in Phänomenen der Demütigung und der Mißachtung, den Kern aller Unrechtserfahrungen ausmacht. Insofern findet die »anerkennungstheoretische Wende«, die ich der kritischen Gesellschaftstheorie empfehle, eine Stufe unterhalb der Ebene statt, auf der sich Nancy Fraser argumentativ bewegt: Eine solche kategoriale Transformation würde nicht der Einbeziehung

einer bislang nur unzulänglich thematisierten Emanzipationsbewegung dienen, sondern der Lösung von sachlichen Schwierigkeiten, die mit der Thematisierung sozialen Unrechts als solchem zu tun haben. Freilich muß, wer diese umfassendere Strategie verfolgt, auch jenen zweiten Schritt mitvollziehen, der sich als Konsequenz aus der Umstellung auf anerkennungstheoretische Grundbegriffe ergibt: Selbst die »materiellen« Ungleichheiten, denen doch das eigentliche Engagement Nancy Frasers gilt, müssen noch als Ausdruck einer Verletzung von berechtigten Ansprüchen auf Anerkennung gedeutet werden können.

II. Kapitalistische Anerkennungsordnung und Distributionskämpfe

In der ersten Runde meiner Auseinandersetzung mit Nancy Fraser habe ich zwei miteinander verknüpfte Prämissen in Frage stellen wollen, die ihrer Verhältnisbestimmung von Anerkennungs- und Umverteilungskonflikten stillschweigend zugrunde liegen. Erstens scheint es mir in hohem Maße unplausibel, die politische Konfliktgeschichte innerhalb der kapitalistischen Gesellschaften nach einem Ablaufschema zu interpretieren, das einen Übergang von interessegeleiteten zu identitätsorientierten Sozialbewegungen behauptet, also einen Wechsel in der normativen Semantik von »Interesse« zu »Identität«, von »Gleichheit« zu »Differenz«. Nehmen wir die Zeugnisse des moralischen Unbehagens und sozialen Protestes vergangener Zeiten zur Kenntnis, so zeigt sich vielmehr sehr schnell, daß stets eine Sprache verwendet wurde, in der Empfindungen verletzter Anerkennung, Achtung oder Ehre semantisch eine zentrale Rolle gespielt haben: das moralische Vokabular, mit dem die Arbeiter im 19. Jahrhundert, die Gruppen von emanzipierten Frauen an der Jahrhundertschwelle oder die »African-Americans« in den amerikanischen Großstädten der 20er Jahre ihren Protest artikuliert haben, war zugeschnitten auf die Registrierung von sozialer Demütigung und Mißachtung. Damit ist zwar noch nichts darüber ausgesagt, worin die Betroffenen sich jeweils mißachtet oder nicht anerkannt gesehen haben, aber der Befund macht umgekehrt doch unmißverständlich deutlich, daß Ungerechtigkeit regelmäßig mit Dimensionen vorenthaltener Anerkennung assoziiert worden ist. Insofern

scheint es mir bereits auf deskriptiver Ebene wenig ratsam, Ungerechtigkeitserfahrungen in zwei diametral entgegengesetzte Klassen aufzuteilen, von denen die erste Verteilungsfragen, die zweite dagegen Fragen der »kulturellen Anerkennung« umfassen soll; nicht nur geht das Spektrum moralischen Unbehagens nicht vollständig in dieser einfachen Entgegensetzung auf, es wird dadurch vielmehr auch suggeriert, daß sich Erfahrungen der »materiellen« Benachteiligung unabhängig von jenen Problemen beschreiben lassen, die Individuen oder soziale Gruppen mit ihrer sozialen Anerkennung in Gesellschaften besitzen. Viel plausibler scheint mir daher die Vorstellung, Ungerechtigkeitserfahrungen auf einem Kontinuum von Formen vorenthaltener Anerkennung, von Mißachtung also, zu erfassen, deren Unterschiede sich daran bemessen, welche ihrer Eigenschaften oder Fähigkeiten die Betroffenen jeweils für ungerechtfertigterweise nicht geachtet oder anerkannt halten. Bei einem solchen Vorgehen wird zusätzlich auch Berücksichtigung finden können, daß sich Differenzen in den Ungerechtigkeitserfahrungen nicht nur in Hinblick auf das Objekt, sondern auch auf die Form der vermißten Anerkennung feststellen lassen; so macht es etwa an den von Nancy Fraser hervorgehobenen »Identitätskonflikten« einen wesentlichen Unterschied aus, ob die kulturell definierten Gruppen eine Art von sozialer Wertschätzung oder die rechtliche Anerkennung ihrer kollektiven Identität einklagen. Allerdings weckt die bloße Erwähnung dieser zwei Alternativen bereits den Verdacht, daß Nancy Fraser aufgrund ihrer starren Entgegensetzung von »Umverteilung« und »kultureller Anerkennung« kategorial gar nicht dazu in der Lage ist, jener soeben als »rechtlich« bezeichneten Form der Anerkennung angemessen Rechnung zu tragen; in ihrer Argumentation wird der Anschein erweckt, als würden die sozialen Gruppen im wesentlichen um materielle Ressourcen oder kulturelle Anerkennung kämpfen, während der Kampf um rechtliche Gleichstellung überraschenderweise systematisch gar keine Erwähnung findet.[23]

Aus diesen vorgriffshaften Überlegungen, die ich im Zuge meiner

23 Vgl. dazu die Anregungen bei Christopher F. Zurn, »The Normative Claims of Three Types of Feminist Struggles for Recoginiton«, in: *Philosophy Today*, Vol. 41, Supplement 1997, S. 73-78; Lawrence Blum, »Recognition. Value and Equality: A Critique of Charles Taylor's and Nancy Fraser's Accounts of Multiculturalism«, in: *Constellations*, Nr. 1, Vol. 5, 1998, S. 51-68.

Erwiderung weiter ausführen möchte, ergibt sich bereits, welches die zweite Prämisse ist, die ich an Nancy Frasers Konzeption in Frage stelle. Wer so argumentiert, wie ich soeben in ersten Umrissen angedeutet habe, wird die Einführung der Anerkennungsbegrifflichkeit nicht in historischer Einschränkung auf eine neue Phase von sozialen »Identitätskonflikten« vornehmen können; vielmehr soll das mit dieser Begrifflichkeit verknüpfte Konzept dazu taugen, an Gesellschaften eine Tiefenschicht an moralisch motivierten Konflikten sichtbar werden zu lassen, die in den weitverzweigten Traditionen einer kritischen Gesellschaftstheorie durch die Fixierung auf den Interessenbegriff nicht selten verkannt worden ist. Freilich verlangt eine solche anerkennungstheoretische Rekonzeptualisierung mehr, als einer ansonsten begrifflich unverändert belassenen Gesellschaftsrealität wie von außen eine Reihe von Anerkennungserwartungen entgegenzusetzen, die potentiell zu sozialen Konflikten führen können; wer derartig verfährt, hat sich nicht hinreichend klargemacht, daß in jeder gesellschaftlichen Realität stets schon Formen der wechselseitigen Anerkennung institutionalisiert sind, an deren internen Defiziten oder Asymmetrien sich ja überhaupt erst eine Art von »Kampf um Anerkennung« entzünden kann. Daher bedarf es in einem ersten Schritt zunächst des Versuchs, die moralische Ordnung einer Gesellschaft in einer Weise zu explizieren, daß sie als ein fragiles Gefüge aus gestaffelten Anerkennungsverhältnissen verständlich wird; und erst dann kann in einem zweiten Schritt gezeigt werden, inwiefern sich an der damit etablierten Anerkennungsordnung auf verschiedenen Ebenen soziale Konflikte entzünden können, die im Regelfall auf die moralische Erfahrung einer für unbegründet gehaltenen Mißachtung zurückgehen. Bei einem derartigen Vorgehen ist zudem von Anfang an klar, daß sich die den Subjekten unterstellten Anerkennungserwartungen nicht als eine Art von anthropologischer Größe behandeln lassen, wie Nancy Fraser mir das an einigen Stellen vorzuhalten scheint; vielmehr sind derartige Erwartungen in dem Sinn das Produkt der sozialen Formung eines tiefsitzenden Anspruchspotentials, daß ihre normative Rechtfertigung sich stets der Bezugnahme auf Prinzipien verdankt, die in den historisch jeweils etablierten Anerkennungsordnungen institutionell verankert sind. Wenn diese interne Verschränkung von Anerkennungserwartungen oder, negativ gewendet, Mißachtungserfahrungen und historisch institutionalisierten Anerkennungsprinzipien ein-

mal durchschaut sind, zeigt sich auch in ersten Grundzügen, wie der bislang ungeklärt belassene Zusammenhang von Anerkennung und Rechtfertigungsdiskursen in einer Gesellschaft beschaffen sein muß.

Aus den theoretischen Vorgriffen, die in dieser knappen Zusammenfassung der Schlußfolgerungen aus dem ersten Teil meiner Erwiderung auf Nancy Fraser enthalten waren, ergibt sich nun bereits ein Hinweis auf die Richtung, die ich in der Fortsetzung der Argumentation einschlagen muß. Bevor ich an den Versuch gehen kann, Verteilungskonflikte gemäß der »moralischen Grammatik« eines Kampfes um Anerkennung zu interpretieren, bedarf es zuvor einer kurzen Erläuterung dessen, was es heißen kann, von der kapitalistischen Gesellschaft als einer institutionalisierten Anerkennungsordnung zu sprechen; zu diesem Zweck will ich in einem ersten Schritt darlegen, inwiefern die Herausbildung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsform als das Ergebnis der Ausdifferenzierung von drei sozialen Anerkennungssphären zu verstehen ist (1). Danach erst kann ich mich der Aufgabe stellen, Verteilungskonflikte entgegen dem Deutungsvorschlag von Nancy Fraser als Ausdrucksformen eines Kampfes um Anerkennung zu interpretieren; die besondere Form, die dieser moralisch motivierte Kampf hier annimmt, ist diejenige eines Konfliktes um die Deutung und Bewertung des Anerkennungsprinzips der »Leistung« (2).

1. Zur historischen Ausdifferenzierung von drei Anerkennungssphären: Liebe, Recht, Leistung

Angesichts der bloß vorbereitenden Absichten, die ich mit dem ersten Schritt meiner Ausführungen verknüpfe, werde ich mich im folgenden mit einer nur grob ausgeführten Argumentationsskizze begnügen müssen; dabei stütze ich mich im wesentlichen auf Forschungsliteratur, in der zumindest implizit bereits der Versuch unternommen worden ist, die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaftsform als eine institutionalisierte Anerkennungsordnung zu interpretieren. Auf diesem Weg soll nicht nur deutlich werden, welches die besondere Anerkennungssphäre ist, innerhalb deren sich das vollzieht, was herkömmlicherweise und verkürzt »Verteilungskonflikte« genannt wird; darüber hinaus geht es mir auch um den Nachweis, daß die spezifische Angewiesenheit auf intersubjektive Anerkennung, durch

die die menschliche Lebensform gekennzeichnet ist, stets durch die besondere Art und Weise geprägt sein wird, in der in einer Gesellschaft jeweils die wechselseitige Gewährung von Anerkennung institutionalisiert ist. Methodisch gesehen geht mit einer derartigen Überlegung die Konsequenz einher, daß die subjektiven Anerkennungserwartungen nicht einfach aus einer anthropologisch verstandenen Persönlichkeitstheorie abgeleitet werden dürfen; vielmehr ist es umgekehrt der jeweils höchstentwickelte Grad der Differenzierung von Anerkennungssphären, der uns einen Schlüssel an die Hand gibt, um retrospektiv Vermutungen über die Eigenart der intersubjektiven »Natur« des Menschen anzustellen. Dementsprechend ist auch das praktische Selbstverhältnis des Menschen, also die durch Anerkennung ermöglichte Fähigkeit, sich reflexiv der eigenen Kompetenzen und Rechte zu vergewissern,[24] nicht etwas ein für allemal Gegebenes; wie die subjektiven Anerkennungserwartungen wächst auch dieses Vermögen mit der Anzahl der Sphären, die in der gesellschaftlichen Entwicklung ausdifferenziert worden sind, um bestimmten Anteilen der menschlichen Persönlichkeit soziale Anerkennung zu gewähren.

Lassen wir uns von diesen Vorüberlegungen leiten, so erweist es sich als sinnvoll, den Durchbruch zur bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsform als das Resultat einer Ausdifferenzierung von drei Anerkennungssphären zu begreifen. Was schon in der ständischen Sozialordnung vormoderner Gesellschaften als eine gesonderte Form der Anerkennung rudimentär ausgebildet gewesen sein muß, um überhaupt den Prozeß der Sozialisation des Nachwuchses zu ermöglichen, sind jene Einstellungen der Fürsorge und Liebe, ohne die Kinder gar nicht zur Persönlichkeitsbildung gelangen können;[25] aber diese Art der affektiven Anerkennung, durch die der heranwachsende Mensch ein Vertrauen in den Wert der eigenen leibgebundenen Bedürfnisse erwirbt, bleibt so lange eine nur implizit vollzogene Handlungspraxis, bis die Kindheit institutionell als eine besonders schutzbedürftige Phase aus dem individuellen Lebensprozeß herausgelöst wird;[26] nun erst kann innerhalb der Gesellschaft

24 Zu diesem Begriff des »Selbstverhältnisses« vgl. Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main 1979.

25 Vgl. Jonathan Lear, *Love and its Place in Nature*, New York 1990.

26 Vgl. Philip Ariès, *Die Entstehung der Kindheit*, München/Wien 1976.

ein Bewußtsein um die besonderen Fürsorgepflichten entstehen, die die Eltern, historisch gesehen aber zunächst nur die Mutter, dem Kind gegenüber zu übernehmen haben, um ihm den Weg von der organischen Hilflosigkeit zur Entwicklung von Selbstvertrauen zu bereiten. Parallel zu diesem Prozeß vollzieht sich eine vergleichbare Verselbständigung der Anerkennungsform der Liebe auch dadurch, daß die zwischengeschlechtlichen Beziehungen allmählich von ökonomischen und sozialen Verhaltenszwängen freigesetzt und damit für Gefühle wechselseitiger Zuneigung geöffnet werden. Die Heirat wird schon bald, freilich mit schichtspezifischen Verzögerungen, als institutionelle Ausdrucksform einer besonderen Art von Intersubjektivität begriffen, deren Eigenart darin bestehen soll, daß sich Mann und Frau hier reziprok in der jeweiligen Bedürfnisnatur Liebe entgegenbringen.[27] Infolge dieser beiden Institutionalisierungsvorgänge, der Verselbständigung der Kindheit und der Herausbildung der »bürgerlichen« Liebesheirat, entsteht so schrittweise ein allgemeines Wissen um eine gesonderte Art der Sozialbeziehung, die im Unterschied zu anderen Interaktionsformen durch das Prinzip der wechselseitigen Zuneigung und Fürsorge gekennzeichnet ist; die Anerkennung, die sich die Gesellschaftsmitglieder in einer derartigen Beziehungsform reziprok entgegenbringen, ist die einer liebevollen Sorge um das Wohlergehen des anderen im Hinblick auf seine oder ihre individuelle Bedürfnislage.

Für die Herausbildung der Kerninstitutionen der kapitalistischen Gesellschaftsform war freilich ein anderer Entwicklungsprozeß von noch ungleich größerem Gewicht, weil er die Grundlagen für deren moralische Ordnung schuf. Nicht nur in der ständischen Sozialverfassung des Feudalismus, sondern in allen vormodernen Gesellschaften war die rechtliche Anerkennung des einzelnen, also sein anerkannter, mit gewissen Rechten abgesicherter Status als Gesellschaftsmitglied, mit der sozialen Wertschätzung unmittelbar verknüpft, die er aufgrund von Herkunft, Alter oder Funktion genießen konnte: der Umfang der Rechte, die einem Individuum legitimerweise zur Verfügung standen, ergab sich gewissermaßen direkt aus dem Maß der »Ehre« oder der Höhe des Status, die ihm von allen anderen Gesellschaftsmitgliedern im Rahmen der etablierten Prestigeordnung zuerkannt wurde. Diese Legierung von rechtlicher Achtung und sozialer Wertschätzung, im Grunde genommen das moralische Fundament aller traditionellen Gesellschaften, wird mit der Herausbildung der bürgerlich-kapitalistischen Sozialordnung aufgebrochen; denn mit der normativen Umgestaltung der Rechtsverhältnisse, die unter dem Druck der Ausweitung von Marktbeziehungen bei gleichzeitiger Nutzung posttraditionellen Gedankengutes zustande kommt, spaltet sich die rechtliche Anerkennung insofern von der hierarchischen Wertordnung ab, als nun das einzelne Gesellschaftsmitglied im Prinzip Rechtsgleichheit gegenüber allen anderen genießen soll.[28] Kaum zu unterschätzen ist der normative Strukturwandel, der mit dieser Institutionalisierung der Idee der rechtlichen Gleichheit einhergeht, weil er zur Etablierung von zwei gänzlich verschiedenen Anerkennungssphären führt und damit zu einer Revolutionierung der moralischen Ordnung der Gesellschaft: das einzelne Individuum kann sich jetzt, zwar noch nicht der tatsächlichen Praxis gemäß, aber immerhin der normativen Idee nach, als Rechtsperson mit gleichen Ansprüchen wie alle anderen Gesellschaftsmitglieder geachtet wissen, während sich seine soziale Wertschätzung weiterhin einer hierarchisch aufgefächerten Wertskala verdankt, die allerdings ebenfalls auf eine neue Grundlage gestellt wird.

Was sich nämlich im Übergang zur bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsform an Veränderungen in der sozialen Statusordnung vollzieht, ist nicht weniger umstürzlerisch, ja revolutionär als das, was sich an Entwicklungen zeitgleich innerhalb der autonomisierten Sphäre der rechtlichen Achtung abgespielt hat: kommt es hier zur Institutionalisierung der normativen Idee der Rechtsgleichheit, so dort unter Einfluß der religiösen Aufwertung der Berufsarbeit zur Herausbildung der kulturellen Leitidee der »individuellen Leistung«.[29] Mit der allmählichen Etablierung dieses neuartigen Wertmusters, das vom ökonomisch aufstrebenden Bürgertum gegen den Adel durchgesetzt wird, büßt umgekehrt das ständische Ehrprinzip

27 Vgl. die soziologische Analyse von Tilman Allert, *Die Familie. Fallstudien zur Unverwüstlichkeit einer Lebensform*, Berlin 1997, bes. 4.1/4.2.

28 Vgl. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, a. a. O., S. 179 ff.

29 Vgl. Heinz Kluth, *Sozialprestige und sozialer Status*, Stuttgart 1957; ders., »Amtsgedanke und Pflichtethos in der Industriegesellschaft«, in: *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*, 10/1965, S. 11-22; Claus Offe, *Leistungsprinzip und industrielle Arbeit*, Frankfurt am Main 1970, bes. 2. Kapitel.

seine Geltungskraft ein, so daß das soziale Ansehen des einzelnen von Herkunft und Besitz nunmehr normativ unabhängig wird: Nicht mehr die Mitgliedschaft in der Standesgruppe mit den entsprechenden Ehrkodizes soll darüber entscheiden, wieviel Wertschätzung ein Individuum innerhalb der Gesellschaft legitimerweise verdient, sondern die persönlich erbrachte Leistung im Gefüge der industriell organisierten Arbeitsteilung.[30] Der gesamte Transformationsprozeß, der durch die normativen Umgestaltungen im Rechtsstatus und der Prestigeordnung angestoßen wird, läßt sich anschaulich daher auch so beschreiben, daß es zur Aufspaltung des vormodernen Ehrbegriffs in zwei entgegengesetzte Komplexe kommt: auf der einen Seite wird ein Teil dieser hierarchisch zugesicherten Ehre gleichsam demokratisiert, indem jedem Gesellschaftsmitglied nunmehr als Rechtsperson die gleiche Achtung seiner Würde oder Autonomie zugebilligt wird, während der andere Teil gewissermaßen »meritokratisiert« wird, indem jedes Gesellschaftsmitglied zugleich als »Arbeitsbürger« gemäß seiner Leistung soziale Wertschätzung genießen soll.

Natürlich ist diese letzte Art von Sozialbeziehung, die neben der Liebe und dem neuen Rechtsprinzip eine dritte Anerkennungssphäre in der sich entwickelnden Gesellschaft des Kapitalismus darstellt, von Anfang an in einer Weise hierarchisch organisiert, die unzweideutig ideologischen Charakter trägt; denn was in welchem Maße als »Leistung«, als Kooperationsbeitrag zählt, wird vor dem Hintergrund eines Wertmaßstabes definiert, dessen normativer Bezugspunkt die wirtschaftliche Tätigkeit des ökonomisch unabhängigen, männlichen Bürgertums bildet: Das, was von nun als »Arbeit« mit einem bestimmten quantifizierbaren Nutzen für die Gesellschaft ausgezeichnet wird, ist mithin das Resultat einer bloß gruppenspezifischen Wertsetzung, der dementsprechend ganze Sektoren von anderen, ebenso reproduktionsnotwendigen Tätigkeiten (wie etwa die Hausarbeit) zum Opfer fallen. Darüber hinaus stellt dieses veränderte Prinzip der Sozialordnung insofern zugleich ein Element materieller Gewalt dar, als sich an der einseitigen, ideologischen Strukturierung des Wertes bestimmter Leistungen bemessen können soll, welche und

30 Zur Auflösung des Ehrprinzips vgl. Peter Berger/B. Berger/H. Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt am Main 1987, S. 75; Hans Speier, »Honor and Social Structure«, in: ders., *Social Structure and the Risks of War*, New York 1952, S. 36 ff.

wieviel Ressourcen die einzelnen Gesellschaftsmitglieder legitimerweise jeweils individuell zur Verfügung haben. Zwischen der neuen Statushierarchie, also jener gemäß industriekapitalistischen Werten definierten Abstufung von sozialer Wertschätzung, und der materiellen Ungleichverteilung von Ressourcen besteht insofern mehr als das bloß äußerliche Verhältnis von »Überbau« und »Basis«, von »Ideologie« und faktischer Realität: Die hegemonial durchgesetzte, durch und durch einseitige Leistungsbewertung stellt vielmehr den institutionellen Rahmen dar, innerhalb dessen diejenigen Kriterien oder Prinzipien auf normative Zustimmung stoßen können, nach denen sich die Verteilung von Ressourcen in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft vollziehen soll.[31] Aus dieser Zusatzüberlegung ergibt sich auch, was Richard Münch mit Recht die Verschränkung von »Zahlung und Achtung« in der Wirtschaftssphäre des Kapitalismus genannt hat:[32] Es wäre falsch, mit Luhmann oder Habermas in Hinblick auf den Kapitalismus von einem »normfreien« System ökonomischer Abläufe zu sprechen, weil sich hier doch gemäß von zwar umkämpften, aber doch stets auch temporär etablierten Wertprinzipien eine materielle Verteilung vollzieht, die mit der Achtung, mit der sozialen Wertschätzung der Gesellschaftsmitglieder zu tun hat. Nicht schwer ist zu sehen, daß sich aus einer derartigen Überlegung weitreichende Konsequenzen für die Bestimmung dessen ergeben werden, was in einer traditionellen Terminologie »Verteilungskämpfe« genannt wird.

Wenn die knappen Ausführungen zusammengefaßt werden, die ich bislang der sozialmoralischen Herausbildung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsform gewidmet habe, so zeigt sich, daß tatsächlich mit einiger Plausibilität von einer Ausdifferenzierung von drei Anerkennungssphären gesprochen werden kann: was sich in diesem gewaltigen Transformationsprozeß vollzieht, ist die Etablierung von drei distinkten Formen der Sozialbeziehung, in denen die Gesellschaftsmitglieder auf jeweils andere Weise und gemäß besonderen Prinzipien wechselseitiger Anerkennung rechnen können.

31 Vgl. Frank Parkin, *Class Inequality and Political Order. Social Stratification in Capitalist and Communist Societies*, New York/Washington 1971, v. a. Kap. 1 u. 3; Reinhard Kreckel, *Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit*, Frankfurt/New York 1992, v. a. Kap. II.

32 Richard Münch, »Zahlung und Achtung. Die Interpenetration von Ökonomie und Moral«, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 23, H. 5, 1994, S. 388-411.

Gemünzt auf die neue Art des individuellen Selbstverhältnisses, die durch die damit vollzogene Revolutionierung der Anerkennungsordnung ermöglicht wird, besagt das, daß die Subjekte nun allmählich und mit geschlechts- und klassenspezifischen Verzögerungen lernen, sich auf sich selbst in drei verschiedenen Einstellungen zu beziehen: In Intimbeziehungen, die Praktiken der wechselseitigen Zuwendung und Fürsorge umfassen, vermögen sie sich als Individuen mit einer jeweils eigenen Bedürftigkeit zu begreifen; in jenen Rechtsbeziehungen, die sich nach dem Muster der wechselseitigen Einräumung von gleichen Rechten (und Pflichten) entfalten, lernen sie, sich als Rechtspersonen zu verstehen, denen dieselbe Autonomie wie allen anderen Gesellschaftsmitgliedern zukommt; und in den weitmaschigen Sozialbeziehungen schließlich, in denen es unter Herrschaft des einseitig ausgelegten Leistungsprinzips zur Konkurrenz um beruflichen Status kommt, können sie sich im Prinzip als Subjekte begreifen lernen, die Fähigkeiten und Talente besitzen, die von Wert für die Gesellschaft sind. Selbstverständlich soll das nicht heißen, daß die sich neu entwickelnde Gesellschaftsordnung des Kapitalismus nicht auch andere Formen der Sozialbeziehung hervorbringt, die den Individuen bislang unbekannte Erfahrungen im Umgang mit sich selber ermöglichen; so führt beispielsweise die Anonymisierung der Interaktionskontakte in den rapide wachsenden Großstädten dazu, daß die Chance für den einzelnen steigt, sanktionsfrei neue Verhaltensmuster zu erproben und damit experimentell den eigenen Erfahrungshorizont zu erweitern.[33] Aber im Unterschied zu solchen neuentstehenden Kommunikationsmustern sind jene drei genannten Arten von Sozialbeziehungen dadurch gekennzeichnet, daß sie jeweils intern normative Prinzipien enthalten, die unterschiedliche Formen der wechselseitigen Anerkennung begründen: Sowohl die »Liebe« als leitende Idee von Intimbeziehungen, der Gleichheitsgrundsatz als Norm von Rechtsbeziehungen und das Leistungsprinzip als Maßstab der Sozialhierarchie stellen jeweils normative Hinsichten dar, in bezug auf die die Subjekte vernünftigerweise zur Geltung bringen können, daß die bereits eingespielten Formen der (jeweiligen) Anerkennung nicht angemessen oder hinreichend sind und dementsprechend der Erweiterung bedürfen. Insofern bilden die drei Anerkennungssphären, im Unterschied zu anderen in der neuen Gesellschaftsform strukturell hervorgebrachten Sozialbeziehungen, normativ gehaltvolle Interaktionsmuster in dem Sinn, daß sie nicht praktiziert werden können, ohne die jeweils zugrundeliegenden Prinzipien in irgendeiner Weise zu respektieren. Ein weiterer Unterschied betrifft schließlich die Tatsache, daß nur jene Sozialbeziehungen, die Einstellungen wechselseitiger Anerkennung verlangen, zur Ausbildung von Aspekten der positiven Selbstbeziehung beitragen; denn nur in der Teilnahme an solchen Interaktionen, zu deren normativen Voraussetzungen die reziproke Orientierung an bestimmten Anerkennungsprinzipien gehören, kann der einzelne die wiederholbare Erfahrung machen, daß spezifische Fähigkeiten seiner Person von dauerhaftem Wert für andere Subjekte sind. Daher steigt auch mit der institutionellen Ausdifferenzierung der Anerkennungssphären die Chance einer Zunahme von Individualität, wenn darunter die Möglichkeit verstanden wird, sich der Einzigartigkeit der eigenen Persönlichkeit unter sozialer Zustimmung in wachsendem Maße zu versichern; mit jeder neu entstandenen Sphäre wechselseitiger Anerkennung wird nämlich gleichzeitig ein weiterer Aspekt der menschlichen Subjektivität erschlossen, den der einzelne sich nun auf intersubjektivem Weg positiv zuzurechnen vermag.

Es dürfte an diesen zusätzlichen Erläuterungen inzwischen hinlänglich deutlich geworden sein, wieviel die Vorstellung einer sozialen Ausdifferenzierung von drei Anerkennungssphären dem Versuch verdankt, eine Art von gesellschaftstheoretischer Transformation der Hegelschen »Rechtsphilosophie« vorzunehmen: hatte Hegel dort mit Blick auf die »sittliche« Ordnung moderner Gesellschaften von drei institutionellen Komplexen (Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat) gesprochen, deren interne Verfaßtheit als Anerkennungssphären es dem einzelnen Subjekt erlaubt, bei aktiver Partizipation den höchsten Grad an individueller Freiheit zu erlangen, so findet sich derselbe Grundgedanke in meinen eigenen Überlegungen in Form einer Differenzierung von drei jeweils unterschiedlich verfaßten Sphären der wechselseitigen Anerkennung wieder. Bevor ich in Erwiderung auf Nancy Fraser den damit angerissenen Argumentationsgang wei-

33 Vgl. etwa: Georg Simmel, »Die Großstädte und das Geistesleben«, in: ders., *Brücke und Tür*, hrsg. von Margarete Susman und Michael Landmann, Stuttgart 1957, S. 227-242; einen verallgemeinerten Ansatz zur Analyse solcher anonymisierter Interaktionsmuster hat jüngst Uwe Sander vorgelegt: Uwe Sander, *Die Bindung der Unverbindlichkeit*, Frankfurt am Main 1998.

terverfolge, um zu einer andersartigen Auffassung von »Distributionskämpfen« zu gelangen, möchte ich wenigstens zwei der Differenzen andeuten, die mein eigenes Unternehmen von demjenigen Hegels grundsätzlich unterscheiden:[34]

a) In der Hegelschen »Rechtsphilosophie« findet sich zwar die Tendenz, für die drei von ihm unterschiedenen Institutionenkomplexe eine Art von intern angelegtem Anerkennungskonflikt zu behaupten, aber dieser hat im wesentlichen doch nur die Funktion, den Übergang zur jeweils nächsten Stufe der sittlich verfaßten Institutionen zu motivieren. Im Unterschied dazu habe ich die drei mit dem Kapitalismus entstehenden Anerkennungssphären so einzuführen versucht, daß von Anfang an deutlich wird, inwiefern sie jeweils durch einen intern verursachten Konflikt um die legitime Anwendung des jeweiligen Anerkennungsprinzips gekennzeichnet sein müssen. Mit den drei neuen Formen von Sozialbeziehungen, die nach meiner Auffassung der moralischen Ordnung der kapitalistischen Gesellschaftsform den Weg bereiten, bilden sich jeweils unterschiedliche Anerkennungsprinzipien heraus, in deren Licht die Subjekte spezifische Erfahrungen unbegründeter, nicht-rechtfertigbarer Mißachtung geltend machen können und daher Gründe für eine erweiterte Art der Anerkennung vorzubringen vermögen: in Intimbeziehungen nimmt dieser interne Konflikt typischerweise die Gestalt an, daß unter Berufung auf die wechselseitig eingestandene Liebe neu entwickelte oder bislang unberücksichtigt gebliebene Bedürfnisse vorgebracht werden, um eine veränderte oder erweiterte Art von Zuwendung einzuklagen;[35] in der Anerkennungssphäre des modernen Rechts hingegen besitzt dieser Anerkennungskonflikt im Normalfall die Form, daß unter Berufung auf den Gleichheitsgrundsatz zur Geltung gebracht wird, inwiefern bislang ausgeschlossene Gruppen rechtliche Anerkennung begründetermaßen verdienen oder bislang vernachlässigte Tatbestände eine Differenzierung von Rechtsgrundsätzen sinnvoll erscheinen lassen;[36] und in der dritten Anerkennungssphäre schließlich nimmt der Anerkennungskampf im allgemeinen die Gestalt an, daß Individuen oder soziale Gruppen unter Berufung auf das Leistungsprinzip bislang vernachlässigte oder unterschätzte Tätigkeiten und Fähigkeiten zur Geltung bringen, um mit einer höheren sozialen Wertschätzung zugleich eine Umverteilung von (materiellen) Ressourcen einzuklagen. Anhand dieser wenigen Hinweise ist nun zum erstenmal auch deutlicher zu sehen, wie jener bereits thematisierte Zusammenhang beschaffen sein muß, der zwischen den subjektiven Ansprüchen auf Anerkennung und den gesellschaftlich eingespielten Rechtfertigungsdiskursen ganz offensichtlich besteht: wenn solche tiefsitzenden Ansprüche stets in dem Sinn sozial geprägt sind, daß ihr Erwartungsgehalt jeweils durch institutionell verankerte Anerkennungsprinzipien beeinflußt ist, dann ergeben sich aus derartigen Prinzipien stets die praktischen Gründe, die das rationale Gewebe von sphärenspezifischen Diskursen der Hinterfragung und Rechtfertigung bilden. Mithin stellen die Anerkennungssphären normativ gehaltvolle Interaktionsmuster dar, in denen die intersubjektive Natur des Menschen auf jeweils verallgemeinerbare Weise zum Ausdruck gelangt ist; was hier jeweils an Formen der wechselseitigen Anerkennung gesellschaftlich etabliert ist, besitzt dank der zugrundeliegenden Prinzipien den Charakter öffentlich gerechtfertigter Standards, an deren sozialer Anwendung sich dementsprechend rationale Einwände und Zweifel festmachen können. Hegel war, wie seine Überlegungen zum rationalen Gehalt der »Sittlichkeit« zeigen, von einer solchen Einsicht nicht weit entfernt; aber gleichwohl hat er aus Gründen der harmonistischen Abschließung der sittlichen Totalität davor zurückgeschreckt, in den von ihm unterschiedenen Anerkennungssphären jeweils strukturell einen transzendierenden Kampf angelegt zu sehen.

34 Inzwischen habe ich einen Versuch zur Reaktualisierung der Hegelschen »Rechtsphilosophie« vorgelegt, der allerdings die freiheitstheoretische Begründung für den Übergang zur Sittlichkeitssphäre in den Mittelpunkt stellt: Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001.

35 Damit korrigiere ich die These, die ich noch in meinem *Kampf um Anerkennung* vertreten habe, als ich davon sprach, daß der Liebe nicht »das Potential einer normativen Fortentwicklung« innewohnt (*Kampf um Anerkennung*, a. a. O., S. 282). Inzwischen bin ich davon überzeugt, daß auch in die Liebe ein normativer Geltungsüberschuß eingelassen ist, der durch (interpretatorische) Konflikte und Kämpfe zu entfalten ist.

36 Vgl. etwa J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt am Main 1992, v. a. Kap. IX; ders., »Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat«, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main 1999, S. 237-276.

b) Diese Tendenz des späten Hegel, seine »Rechtsphilosophie« bei aller intern eingestandenen Spannung im Sittlichen gleichsam systematisch abzuschließen,[37] zeigt sich auch an der zweiten Hinsicht, in der sich mein Vorschlag von seinem ursprünglichen Ansatz unterscheidet. Hegel hat ja nicht nur den strukturell angelegten Konflikt abzustreiten versucht, durch den die drei von ihm unterschiedenen Anerkennungssphären jeweils gekennzeichnet sind, sondern darüber hinaus diese auch noch mit institutionellen Komplexen gleichsetzen wollen, wie sie für seine Zeit typisch waren: So identifiziert er unbesonnen die Anerkennungssphäre der Liebe mit der Institution der bürgerlichen Kleinfamilie, diejenige des modernen Rechts mit dem Organisationsgefüge der »bürgerlichen Gesellschaft«, und diejenige Sphäre schließlich, die bei mir bislang unter dem Titel der »sozialen Wertschätzung« auftrat, findet sich bei ihm gemäß seiner Vorstellung von politischem Ansehen oder Ehre in der Institution des »Staates« wieder. Von Nachteil bei einer derartig institutionalistischen Denkweise ist nicht nur, daß die Institutionen viel zu einseitig von nur einem Anerkennungsprinzip her gedeutet werden, was sich etwa an der eigentümlichen Abwesenheit rechtlicher Anerkennungsbezüge in der »Familie« oder dem »Staat« zeigt; überhaupt geraten unter dem Druck eines solchen Konkretismus die Grenzen durcheinander, die zwischen den institutionellen Komplexen auf der einen Seite, den Anerkennungssphären auf der anderen Seite bestehen. Was aber noch viel stärker negativ zu Buche schlägt, ist der Umstand, daß Hegel sich durch sein eigenes Vorgehen die Freiheit nimmt, neben den drei genannten Institutionen andere institutionelle Verkörperungen der Anerkennungsprinzipien in seine Analyse systematisch mit einzubeziehen; so fehlt, um hier nur das auffälligste Beispiel zu nennen, bei seiner Darlegung des sittlichen Verhältnisses der »Liebe« jeder Hinweis auf die soziale Bedeutung von »Freundschaften«, obwohl das bei seiner Orientierung an antiken Vorbildern doch durchaus nahegelegen hätte. Um derartige Ungereimtheiten zu vermeiden, scheint es mir wesentlich plausibler, die verschiedenen Anerkennungssphären oberhalb jener Konkretionsstufe einzuführen, auf der bereits von sozial eingespielten oder rechtlich verfaßten Institutionen die Rede

37 Eine überzeugende Interpretation solcher von Hegel eingestandenen Spannung liefert Christoph Menke: *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt am Main 1996.

ist: Was mit solchen Sphären gemeint ist, bezieht sich auf Formen sozial etablierter Interaktionsbeziehungen, die insofern einen normativen Gehalt besitzen, als sie in unterschiedlichen Prinzipien der reziproken Anerkennung verankert sind. Wird die Grundidee der »Rechtsphilosophie« heute in dieser veränderten Weise wiederaufgenommen, so ist von Beginn an klar, daß mit dem Begriff der gesellschaftlichen »Sittlichkeit« jeweils nur die äußerst abstrakte Vorstellung eines Ensembles von historisch spezifischen Anerkennungssphären gemeint sein kann;[38] und selbstverständlich ist dann auch, daß institutionelle Komplexe nur in den seltensten Fällen die Verkörperung von nur einem Anerkennungsprinzip darstellen, sondern im Regelfall das Ergebnis der Verschränkung von unterschiedlichen Anerkennungsprinzipien bilden. So ist, um wiederum nur ein naheliegendes Beispiel zu nennen, die moderne »bürgerliche« Kleinfamilie eine Institution, in der das Anerkennungsprinzip der Liebe schrittweise um rechtliche Regelungen der intrafamilialen Interaktionsbeziehungen ergänzt worden ist; die Einführung des rechtlichen Anerkennungsprinzips, also eines externen Zwangs zur rechtlichen Achtung der Familienmitglieder untereinander, hat hier typischerweise die Funktion, jenen Gefährdungen vorzubeugen, die aus der »reinen« Praktizierung nur des einen Prinzips von reziproker Liebe und Zuwendung resultieren können.[39] Wenn wir uns die Möglichkeiten solcher institutionellen Verschränkungen vor Augen führen, dann fällt auch in den Blick, daß die dritte der von mir eingeführten Anerkennungssphären, diejenige des »Leistungsprinzips« als selektive Verkörperung der sozialen Wertschätzung, schon bald in der Geschichte kapitalistischer Gesellschaften im ganzen um rechtliche Anerkennungsbezüge ergänzt worden ist: die Herausbildung sozialstaatlicher Maßnahmen läßt sich so verstehen, daß ein Minimum an sozialem Status und damit ökonomischen Ressourcen dem einzelnen Gesellschaftsmitglied auch unabhängig vom meritokratischen Anerkennungsprinzip zugesichert werden soll, indem die entsprechenden Ansprüche hier in soziale Rechte transformiert werden. Mit diesem

38 Honneth, *Kampf um Anerkennung*, a. a. O., Kap. 9, ders., *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, a. a. O.

39 Vgl. dazu Axel Honneth, »Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung. Die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen«, in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2000, S. 193-215.

Hinweis kann ich den Faden meiner Argumentation wieder dort aufnehmen, wo ich ihn vor dem knappen Exkurs zur Hegelschen »Rechtsphilosophie« habe liegen lassen; was »Distributionskämpfe« im Rahmen einer Anerkennungstheorie bedeuten, läßt sich nämlich gar nicht angemessen analysieren, wenn nicht zuvor die sozialstaatliche Einhegung der Sphäre der sozialen Wertschätzung in knapper Weise dargestellt worden ist.

Das individualistische Leistungsprinzip, das sich nach der Auflösung der ständischen Statushierarchie als neues Kriterium der sozialen Wertschätzung herausbildet, ist von Anfang an eine äußerst zweischneidige Legitimationsinstanz. Auf der einen Seite stellt es, wie bereits erwähnt, insofern kaum etwas anderes dar als ein Element wirkungsmächtiger Ideologie, als in ihm bloß der einseitige Werthorizont derjenigen herrschenden Sozialgruppen zum Ausdruck gelangt, die dank Kapitalbesitz über die notwendigen Mittel zur kapitalistischen Neuorganisation der ökonomischen Reproduktion verfügen; daher wird, was »Leistung« heißen und damit eine gerechte Verteilung von Ressourcen garantieren soll, gleich zu Beginn an einem evaluativen Maßstab gemessen, dessen oberster Bezugspunkt der Aufwand an intellektueller Vorbereitung für eine bestimmte Tätigkeit bildet; aber schon diese Charakterisierung ist in gewisser Weise irreführend, weil kaum eines der hier untergründig zur Verwendung gelangenden Kriterien frei von einseitigen Wertsetzungen ist, wie sich beispielsweise an der Festlegung der individuellen Risikobereitschaft auf das Investitionsrisiko des Kapitalbesitzers zeigt.[40] Darüber hinaus ist die ganze Art der Leistungsbewertung von vornherein auch von übergreifenden Deutungshorizonten beeinflußt, die ihren Ursprung nicht selber in den Wertsetzungen der kapitalistischen Eliten, sondern in weit zurückreichenden Weltbildern haben, aber nichtsdestoweniger noch lange mitbestimmen, was überhaupt als Ausdruck individueller Anstrengung gelten kann. Hier spielen insbesondere naturalistische Vorstellungskomplexe eine große Rolle, durch die sozialen Teilgruppen »essentialistisch« bestimmte Kollektiveigenschaften zugeschrieben werden, so daß deren praktische Umsetzung nicht als »Leistung« oder »Arbeit«, sondern bloß als Verwirklichung einer »angeborenen« Natur angesehen werden muß: Die Tätigkeit der Hausfrau oder Mutter gilt im sozialontologischen Horizont dieses Naturalismus keinesfalls als »produktiver« Beitrag zur gesellschaftlichen Reproduktion, der irgendeine Form der sozialen Wertschätzung rechtfertigen würde, während der Arbeit von Frauen im formal organisierten Sektor nicht dieselbe Produktivität wie derjenigen von Männern zugetraut wird, weil sie der weiblichen Natur gemäß geringere physische Verausgabung oder intellektuelle Anstrengung enthalten soll.[41] Machen wir uns diese vielfältigen Überlagerungen und Verzerrungen klar, die dem kapitalistischen Leistungsprinzip von Anfang an innewohnen, so fällt es schwer, darin überhaupt ein normatives Prinzip der wechselseitigen Anerkennung auszumachen; gleichwohl verlangt die soziale Praktizierung der neuen Idee, die ja die ständische Form der sozialen Wertschätzung ablösen soll, daß zumindest normativ der Anspruch aufrechterhalten wird, die tätigen Beiträge aller Gesellschaftsmitglieder gemäß ihrer Leistung angemessen wertzuschätzen.

Auf der anderen Seite nämlich ist das individualistische Leistungsprinzip auch die einzige normative Ressource, die der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsform zunächst zur Verfügung steht, um die extrem ungleiche Verteilung von Lebenschancen oder Gütern moralisch zu rechtfertigen: Wenn es nicht mehr die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Stand sein soll, was mit dem Maß an sozialer Wertschätzung auch den Umfang der ökonomischen und rechtlichen Privilegien legitim regelt, dann legt es die ethisch-religiöse Aufwertung der Arbeit und die Etablierung eines kapitalistischen Arbeitsmarktes nahe, die soziale Wertschätzung von der individuell erbrachten Leistung abhängig zu machen. Insofern bildet fortan dieses Leistungsprinzip den normativen Legitimationshintergrund, der im

40 Vgl. zur sozialen Konstruktion dessen, was »Erwerbsarbeit« genannt wird, den kurzen, aber sehr informativen Artikel von Jürgen Kocka, »Erwerbsarbeit ist nur ein kulturelles Konstrukt«, in: *Frankfurter Rundschau*, 9.5.2000, S. 24 (Forum Humanwissenschaften).

41 Eine der überzeugendsten Analysen der Wirkungsweise dieses »Naturalismus« (als »Naturalisierung sozialer Klassifikationen«) stammt im deutschsprachigen Raum von: Regine Gildemeister/Angelika Wetterer, »Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtigkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung«, in: Gudrun Axeli-Knapp/Angelika Wetterer (Hg.), *Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie*, Freiburg 1992, S. 201-254. Die beiden Autorinnen stützen sich bei ihrer Analyse unter Einbeziehung ethnomethodologischer Ansätze (Garfinkel, Goffman) vor allem auf: Mary Douglas, *Wie Institutionen denken*, Frankfurt am Main 1991.

Zweifelsfall die rationalen Gründe bereitstellen muß, um die privilegierte Aneignung bestimmter Ressourcen wie Geld oder Zeugnisse öffentlich zu rechtfertigen; und auf mehr oder weniger rationale Zustimmung kann die Tatsache sozialer Ungleichheit nur stoßen, weil ihr legitimierendes Prinzip jenseits aller faktischen Verzerrungen den normativen Anspruch enthält, in Form einer wechselseitigen Wertschätzung fair und angemessen die individuelle Leistung aller Gesellschaftsmitglieder zu berücksichtigen. Freilich findet die ungleiche Verteilung der Ressourcen auch von einer anderen Seite noch normative Unterstützung, die dann auch zum Einfallstor einer weitreichenden Umstrukturierung der kapitalistischen Sozialordnung werden wird: Denn neben dem neugeschaffenen Leistungsprinzip ist es auch die moderne Rechtsordnung, die kraft ihres inneren Anspruchs auf Gleichbehandlung dafür Sorge trägt, daß die staatlich gedeckte, insofern sanktionsgestützte Aneignung von Ressourcen durch strukturell bevorteilte Gruppen als etwas durchaus Legitimes angesehen werden kann.[42] Aber gerade dieses Prinzip der rechtlichen Gleichbehandlung ist es dann auch, welches in einer Vielzahl von sozialen Kämpfen und Auseinandersetzungen vor allem von der Arbeiterklasse soweit mobilisiert werden konnte, daß es zur ersten Etablierung sozialer Rechte kommt; damit wird die Anerkennungssphäre des Leistungsprinzips gewissermaßen sozialstaatlich eingehegt, indem nun ein Minimum an sozialer Wertschätzung und ökonomischer Versorgung von der faktischen Leistung unabhängig gemacht wird und in einen individuellen Rechtsanspruch transformiert wird.[43]

Was sich in diesem wohlfahrtsstaatlichem Transformationsprozeß an Veränderungen innerhalb der kapitalistischen Anerkennungsordnung vollzieht, läßt sich wohl am besten als ein Vordringen des Prinzips der rechtlichen Gleichbehandlung in die bislang autonome Sphäre der sozialen Wertschätzung verstehen; denn das normative Argument, mit dem die Durchsetzung sozialstaatlicher Absicherungen gewissermaßen »rational« erzwungen wird, läuft im Kern auf die schwer zu bestreitende Behauptung hinaus, daß die Gesellschaftsmitglieder nur dann von ihrer rechtlich garantierten Autonomie auch faktisch Gebrauch machen können, wenn ihnen erwerbsunabhängig ein Minimum an ökonomischen Ressourcen gesichert zur Verfügung steht.[44] Hier zeigt sich an einem besonders anschaulichen Fall exemplarisch, inwiefern historische Veränderungen durch Innovationen bewirkt werden können, die ihren Ursprung in nichts anderem als der Überzeugungskraft oder besser: der jeweiligen Unabweisbarkeit moralischer Gründe haben:[45] Die sozialen Anerkennungssphären, die zusammengenommen die soziomoralische Ordnung bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften bilden, besitzen dank ihrer zugrundeliegenden Prinzipien jeweils einen Geltungsüberhang, der von den Betroffenen gegen die faktischen Anerkennungsverhältnisse rational eingeklagt werden kann. Durch die sozialstaatlichen Neuerungen, die auf diesem Weg zumindest in einigen Ländern des westlichen Kapitalismus zustande kommen, wird nun die soziale Schichtung insofern auf eine veränderte moralische Basis gestellt, als die gruppenspezifische Aneignung von Ressourcen gewissermaßen normativ aufgespalten und zwei unterschiedlichen Prinzipien unterworfen wird: Ein geringer Teil der gesellschaftlich verfügbaren Güter steht dem einzelnen Gesellschaftsmitglied nunmehr als Rechtsperson in Form von sozialen Rechten gesichert zu, während der ungleich größere Teil weiterhin normativ gemäß dem kapitalistischen Leistungsprinzip verteilt werden soll. Damit aber nehmen jene sozialen Auseinandersetzungen, die als »Distributionskämpfe« bezeichnet werden, gleichsam eine doppelte Gestalt an, weil sie sich entweder über die Mobilisierung rechtlicher Argumente oder über die Umwertung der herrschenden Leistungsdefinitionen vollziehen können.

2. Distributionskonflikte als Anerkennungskämpfe

Schon Marx hat bekanntlich gegen die politische Vorstellung von Distributionskämpfen, wie sie in seiner Zeit vor allem von den Sozialdemokraten vorgebracht wurde, eine Reihe von schwerwie-

42 Vgl. Kreckel, *Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit*, a. a. O. S. 92 f.

43 Vgl. Münch, »Zahlung und Achtung«, a. a. O.; eine auf diesen Prozeß zugeschnittene Theorie liefert jetzt: Frank Nullmeier, *Politische Theorie des Sozialstaats*, Frankfurt am Main/New York 2000.

44 Zur Logik dieses klassischen Arguments für die Einführung sozialer Rechte vgl. Thomas H. Marshall, *Bürgerrechte und soziale Klassen*, Frankfurt am Main 1992.

45 Zum methodischen Anspruch einer solchen »moralischen« Geschichtserklärung vgl. Cohen, *The Arc of the Moral Universe*, a. a. O.

genden Vorbehalten geltend gemacht; im wesentlichen beruht sein Einwand auf der Überzeugung, daß das Ziel einer bloßen Umverteilung von ökonomischen Ressourcen jene strukturelle Asymmetrie zwischen Kapital und Arbeit unberührt läßt, die die eigentliche Ursache der sozialen Ungleichheiten ist.[46] Nun liegt es mir schon deswegen fern, diese Kritik gegenüber Nancy Fraser nur noch einmal aufzufrischen, weil ich meinerseits mit einer Vielzahl anderer Autoren die Überzeugung teile, daß Marx in seiner Analyse der kapitalistischen Gesellschaftsform einige schwerwiegende Fehler unterlaufen sind; der zentrale Einwand betrifft hier seine unverkennbare Neigung, jene moralischen Ordnungsmächte des Gleichheitsgrundsatzes oder des Leistungsprinzips viel zu schnell als kulturellen Überbau abzutun, obwohl sie doch der neu entstandenen Marktgesellschaft erst den legitimationswirksamen Rahmen verschaffen.[47] Gleichwohl stellt sich bei mir ein dem Marxschen Vorbehalt vergleichbarer Reflex ein, wenn ich Nancy Fraser mit dem Versuch beschäftigt sehe, gegenüber den heute (angeblich) vorherrschenden Identitätskämpfen die Rolle von Distributionskämpfen politisch aufzuwerten: ist nicht das soziale Geschehen, das mit dieser letzten Kategorie bezeichnet werden soll, ein sozialtheoretisch weitgehend undurchschautes Phänomen, weil weder dessen moralischer Motivationshintergrund noch die damit intern verknüpften Legitimationsstandards angemessen erfaßt sind? Zwar besteht in der Debatte, die nicht zuletzt Nancy Fraser mit entfacht hat, die starke Tendenz, im Vergleich mit den neu entstandenen Kulturkonflikten der 90er Jahre die Tatsache von Distributionskämpfen für etwas unproblematisch Gegebenes zu halten;[48] aber was damit jeweils gemeint ist, läuft nicht selten auf die bloße Projektion von verteilungstheoretischen Gerechtigkeitsgrundsätzen in die soziale Wirklichkeit hinaus, als ob hier moralische Erwägungen solcher Art wie selbstverständlich eine motivierende Rolle spielen würden. Am Ende bleibt daher vom Phänomen eines Distributionskampfes häufig nicht viel mehr übrig als das, was in öffentlichen Tarifauseinandersetzungen oder parlamentarischen Debatten um eine veränderte Steuerpolitik an Umverteilungsmaßnahmen ausgehandelt worden ist; dabei ist dann freilich von einem sozialen Kampf im eigentlichen Wortsinn, also von jenen alltäglichen Auseinandersetzungen, in denen die Betroffenen eine als unrechtmäßig empfundene Verteilungsordnung mit ihren eigenen symbolischen und praktischen Mitteln zu verändern versuchen, nicht mehr die Rede.[49] Insofern bedarf es zunächst der Rekonstruktion eines Begriffs des Distributionskampfes, der nicht auf die staatliche Ebene von Umverteilungsmaßnahmen zugeschnitten ist, sondern solche vorstaatlichen Aktionsräume mit einbezieht, in denen erste Versuche der Delegitimierung der herrschenden Verteilungsordnung unternommen werden; und erst dann wird sich zeigen, ob Nancy Fraser gut daran tut, zwischen diesen Konflikten und den sogenannten Identitätskämpfen eine unüberbrückbare Kluft entstehen zu lassen.

Auf dem Weg, den ich in der Darlegung der kapitalistischen Anerkennungsordnung bislang zurückgelegt habe, dürfte mittlerweile hinreichend deutlich geworden sein, daß ich die Beschränkung auf nur eine Form der sozialen Anerkennung, nämlich eine »kultu-

46 Karl Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, in: *MEW*, Bd. 19, Berlin/Ost 1969, S. 11-32, bes. S. 18 ff.

47 Den Rahmen einer solchen Marx-Kritik liefert Jürgen Habermas, »Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen«, in: ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1976, S. 9-48.

48 Von einem ähnlichen Vorbehalt geht auch Iris Marion Young aus, wenn sie in ihrer Erwiderung auf Nancy Fraser versucht, entgegen dem vorherrschenden Trend die Dimension der Anerkennung in die sogenannten Verteilungskämpfe selbst hineinzuverlagern: vgl. Iris Marion Young, »Unruly Categories«, in: »A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory«, in: *New Left Review*, H. 222, March/April 1997, S. 147-160.

49 Das beste Anschauungsmaterial, um einen solchen Begriff des sozialen Kampfes auch in der Gesellschaftstheorie zurückzugewinnen, bieten immer noch historische oder ethnologische Untersuchungen. Als bahnbrechend können hier neben den bereits erwähnten Arbeiten von Edward P. Thompson oder Barrington Moore die Studien von James C. Scott gelten: ders., *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven 1985; ders., *Domination and the Art of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven and London 1990. Schon in meinem Buch *Kampf um Anerkennung* habe ich den Entwurf einer systematisierten Anerkennungstheorie unter anderem auch als einen Versuch verstanden, zwischen Untersuchungen solcher Art und einer Moraltheorie dadurch eine systematische Verknüpfung herzustellen, daß Erfahrungen sozialer Mißachtung als eigentliches Motiv der entsprechenden Widerstandshandlungen in den Blick treten (Honneth, *Kampf um Anerkennung*, a. a. O., Kap. 8); im vorliegenden Text nun versuche ich, diesen Zusammenhang noch ein Stück weiter aufzuklären, indem auch die Dimension der moralischen Rechtfertigung derartiger Erfahrungen mit in Betracht gezogen wird.

relle«, für ausgesprochen irreführend halte. In der moralischen Ordnung, die dem Kapitalismus zumindest der westlichen Gesellschaften zugrunde liegt, sind vielmehr drei Sphären der reziproken Anerkennung eingelassen, deren jeweiliger »Geltungsüberhang« die Gesellschaftsmitglieder unterschiedliche Erfahrungen der unrechtmäßigen oder unbegründeten Mißachtung machen läßt. Dabei spielt für die Konfliktgeschichte dieser Gesellschaften sicherlich jene Dimension eine ganz zentrale Rolle, die Nancy Fraser in ihrer kritischen Zeitdiagnose überraschenderweise vollständig ausgeblendet hat: Bis auf den heutigen Tag durchzieht eine Dynamik des Kampfes um die angemessene Auslegung des rechtlichen Gleichheitsprinzips die Geschichte des Kapitalismus, die in den von Marx beschriebenen Auseinandersetzungen um die Rechtmäßigkeit des Holzdiebstahls ihren Ausgang nimmt und gegenwärtig etwa in dem Einsatz von Frauen für arbeitsrechtliche Sonderregelungen im Falle von Schwangerschaft eine Fortsetzung findet;[50] das Medium, über das sich diese Art von sozialem Kampf vollzieht, ist dasjenige des modernen Rechts, das allen Gesellschaftsmitgliedern untereinander den gleichen Respekt vor ihrer individuellen Autonomie verspricht.[51] Es mag sein, daß Nancy Fraser sich bei ihrer Ausblendung der rechtlichen Form der Anerkennung von der suggestiven Darstellung Charles Taylors hat blenden lassen, der zufolge der Kampf um Gleichheit gewissermaßen einer überwundenen Phase der geschichtlichen Entwicklung angehört, die noch frei von Forderungen nach Anerkennung einer kulturellen »Differenz« war; das scheint mir jedoch über die bereits genannten Gründe hinaus deswegen eine falsche Vorstellung zu sein, weil auch die Erstreitung rechtlicher Anerkennung sich nicht anders vollzieht, als daß im normativen Bezug auf das Gleichheitsprinzip eine jeweils spezifische »Differenz« der Lebenslage zur Geltung gebracht wird, die bislang noch keine rechtliche Berücksichtigung gefunden hat. Alle Kämpfe um Anerkennung progredieren, so läßt sich zugespitzt sagen, in Form einer Austragung der moralischen

50 Eine eindrucksvolle Materialsammlung dieser Art enthält die glänzende Studie von Robert C. Solomon, *A Passion for Justice. Emotions and the Origins of the Social Contract*, Reading/Mass. 1990; zu Marx vgl. Karl Marx, »Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtages. Dritter Artikel: Debatten über das Holzdiebstahlgesetz«, in: *MEW*, Bd. 1, Berlin/Ost 1970, S. 109-147.

51 Vgl. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, a. a. O., v. a. Kap. IX.

Dialektik von Allgemeinem und Besonderem: denn stets kann wieder unter Anwendung eines allgemeinen Prinzips der wechselseitigen Anerkennung eine je spezifische, relative Differenz eingeklagt werden, die normativ eine Erweiterung der eingespielten Anerkennungsverhältnisse erzwingt.[52]

In jener Anerkennungssphäre nun, die der sozialen Schichtung kapitalistischer Gesellschaften normativ zugrunde liegt, nimmt die konflikthafte Austragung dieser moralischen Dialektik eine besonders eigenwillige, schwer zu durchschauende Gestalt an; denn hier stehen den Subjekten heute gewissermaßen zwei Wege offen, um eine Besonderheit ihrer Lebenslage oder Persönlichkeit mit dem Ziel einzuklagen, ein höheres Maß an sozialer Wertschätzung und damit ein Mehr an Ressourcen zu erkämpfen: Auf der einen Seite ist es bis zu einer bestimmten, jeweils politisch ausgehandelten Schwelle möglich, sich für die Anwendung sozialer Rechte einzusetzen, die jedem Gesellschaftsmitglied ein leistungsunabhängiges Minimum an lebenswichtigen Gütern garantieren; der damit eröffnete Weg folgt dem Prinzip der Rechtsgleichheit insofern, als unter argumentativer Mobilisierung des Gleichheitsgrundsatzes normative Gründe vorgebracht werden können, die eine ökonomische Mindestversorgung zu einem Gebot der rechtlichen Anerkennung machen. Auf der anderen Seite aber, jener, die weitgehend den Alltag sozialer Konflikte im Kapitalismus ausmacht, besteht die Möglichkeit, die eigenen Leistungen in dem Sinn als etwas »Differentes« einzuklagen, als sie bei Anwendung des herrschenden, hegemonial etablierten Leistungsbegriffs nicht angemessen Berücksichtigung oder soziale Wertschätzung genießen.[53] Ein hinreichend differenziertes Bild von dieser Art

52 Diese Formulierungen richten sich vor allem gegen Einwände, wie sie etwa von Alexander García Düttmann gegen meine anerkennungstheoretischen Überlegungen mit dem Argument erhoben worden sind, daß hier die konstitutive Rolle der Erfahrung von »Differenz« versöhnungsphilosophisch ignoriert wird: vgl. A. G. Düttmann, *Zwischen den Kulturen. Spannungen im Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main 1997, S. 141 ff.

53 Einer der überzeugendsten Versuche im deutschsprachigen Raum, empirisch die subjektive Spannung zwischen normativem Leistungsprinzip und »ungerechter« Bewertung nachzuweisen, stammt von einem Forschungsteam um Lothar Hack: ders. u. a., *Leistung und Herrschaft. Soziale Strukturzusammenhänge subjektiver Relevanz bei jüngeren Industriearbeitern*, Frankfurt am Main/New York 1979, bes. Kap. VIII.

gen vor allem auf dem Weg einer Delegitimierung herrschender Leistungsbewertungen erzwingen lassen: um ihrer drohenden Statuslosigkeit entgegenzuwirken, so schreibt Reinhard Kreckel, können Frauen heute nur entweder selber auf den Arbeitsmarkt streben oder aber versuchen, »der eigenen reproduktiven Tätigkeit im Haushalt die gesellschaftliche Anerkennung als vollwertige gesellschaftliche Arbeit zu erkämpfen«.[57] Wird dieser eine, gegenwärtig besonders anschauliche Fall sozial verallgemeinert und zum Paradigma von Distributionskämpfen erkoren, so zeigt sich die argumentative Logik, der die Mehrzahl solcher Auseinandersetzungen folgen: stets muß eine schon verberuflichte oder noch gar nicht sozial geregelte Tätigkeit symbolisch in einem anderen Licht, in einem neuen Werthorizont präsentiert werden, um auf diese Weise deutlich zu machen, daß das institutionalisierte Bewertungssystem einseitig oder restriktiv ist und daher die etablierte Verteilungsordnung gemäß ihrer eigenen Prinzipien keine hinreichende Legitimität besitzt. Das ganze Ausmaß derartiger Kämpfe zeigt sich allerdings erst, wenn gleichzeitig berücksichtigt wird, daß die Frage der angemessenen Wertschätzung von Tätigkeiten zum alltäglichen Konfliktstoff der Reproduktion der kapitalistischen Arbeitsteilung selber gehört: Ob in Industriebetrieben oder Dienstleistungsunternehmen, Verwaltungsbehörden oder zunehmend auch Familien, stets muß nicht nur die »gerechte« Bewertung, sondern auch die Schneidung und Verknüpfung der Tätigkeiten untereinander einem konflikthaften Aushandlungsprozeß unterworfen bleiben, weil es dafür keine ausreichende Verankerung in einer gleichsam wertneutralen, rein »technischen« Funktionsordnung gibt; und in genau dem Maße, in dem mit dem Ergebnis solcher Auseinandersetzungen direkt oder indirekt auch Umverteilungen materieller Güter verknüpft sind, handelt es sich dabei in einem zunächst ganz unspektakulären, noch vorpolitischen Sinn um Distributionskonflikte. Aber zu einem »Kampf« in einem anspruchsvolleren, politischen Sinn werden diese ubiquitären Auseinandersetzungen freilich erst, sobald eine hinreichend große Zahl von Betroffenen ihre Bestrebungen mit dem Ziel aufeinander abstimmen, eine weitere Öffentlichkeit von der allgemeinen, exemplarischen Bedeutung des eigenen Falles zu überzeugen und damit die herrschende Statusordnung im ganzen in Frage zu stellen.

57 Kreckel, *Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit*, a. a. O., S. 100.

In dieser soeben umrissenen These sind zwei gesellschaftstheoretische Implikationen enthalten, die ich deswegen noch einmal zugespitzt umreißen möchte, weil sie zentralen Prämissen der Position von Nancy Fraser direkt widersprechen; in beiden Fällen betrifft unser Dissens die Frage, wie das Verhältnis von Ökonomie und Kultur, von kapitalistischer Wirtschaftsordnung und kulturellen Werten angemessen bestimmt werden soll:

a) Meine bislang vorgestellten Überlegungen laufen auf die Feststellung hinaus, daß ein zufriedenstellender Begriff der kapitalistischen Gesellschaftsordnung nicht nur die Einbeziehung jener drei sozialen Anerkennungssphären verlangt, mit deren normativen Prinzipien die Subjekte legitime Erwartungen der reziproken Anerkennung verknüpfen können; vielmehr bedarf es ebenfalls einer Berücksichtigung derjenigen kulturellen Werte, die über die jeweilige Auslegung des Leistungsprinzips in die institutionelle Verfassung der ökonomischen Sphäre einfließen und ihr in der Form der Arbeitsteilung und Statusverteilung eine je besondere Gestalt verleihen. Insofern ist auch im Hinblick auf die kapitalistische Wirtschaftsordnung, wie nicht zuletzt die feministischen Studien zur konstitutiven Rolle des Geschlechterdualismus, aber zuvor auch schon eine Reihe von anthropologischen Autoren gezeigt haben,[58] eine theoretische Isolierung von rein ökonomischen Handlungs- oder Systembezügen gegenüber kulturellen Einflußgrößen wenig ratsam; alles, was sich in den Grenzen dieser Sphäre an Veränderungen der Berufsorganisation oder der Vergütungsregelungen vollzieht, verdankt sich Effizienzerwägungen, die mit kulturellen Auffassungen über die soziale Welt ununterscheidbar verschmolzen sind. Natürlich ist es Nancy Fraser unbenommen, der damit umrissenen Tatsache einer »Interpenetration« von Kultur und Ökonomie durch ein Verfahren des »perspektivischen Dualismus« Rechnung zu tragen, das es methodisch erlaubt, ein und denselben Gegenstandsbereich alternativ unter der Perspektive der ökonomischen Verwertungsdynamik oder derjenigen der kulturellen Hegemonie zu analysieren; aber diesem Vorschlag haftet insofern etwas sehr Zufälliges an, als sich kein Argument dafür findet, warum es sich bei der Kombination von

58 Vgl. etwa Marshall Sahlins, *Kultur und praktische Vernunft*, Frankfurt am Main 1981, v. a. Kap. 4 und 5.

zwei bloß analytisch begriffenen Perspektiven gerade um diejenigen der »Ökonomie« und der »Kultur« handeln soll. In allen klassischen Versionen eines »methodischen Dualismus«, wie wir sie etwa im Anschluß an David Lockwoods berühmte Unterscheidung in früheren Schriften von Habermas antreffen,[59] wird die methodische Zulassung von zwei komplementären Perspektiven mit Überlegungen gerechtfertigt, die sich auf die Struktur des Gegenstandsbereichs selber beziehen: sowohl der Gesichtspunkt der »Sozialintegration« als auch der der »Systemintegration« sollen jeweils Aspekte der Integration sozialen Handelns erfassen, die als wesentlich oder konstitutiv für die Reproduktion spätkapitalistischer Gesellschaften betrachtet werden müssen. Wie es auch immer um dieses Argument bestellt sein mag, bedeutsam ist daran im Augenblick nur der Umstand, daß sich etwas Analoges in den Überlegungen von Nancy Fraser nicht findet; bei ihr bleibt vollkommen unklar, warum sich die kapitalistische Gesellschaftsordnung heute exakt unter den beiden Perspektiven der »Ökonomie« und der »Kultur« untersuchen lassen können soll, wenn es doch ebensogut möglich scheint, denselben Gegenstandsbereich in methodischer Abstraktion von anderen Bezügen etwa unter dem Gesichtspunkt der »Moral« oder des »Rechts« zu analysieren. Kurz, jede Art von methodischem Perspektivismus bleibt leer, solange er nicht in gesellschaftstheoretischen Auffassungen darüber verankert ist, wie die soziale Reproduktion von kapitalistischen Gesellschaften tatsächlich vorzustellen sei. Was nun diese letzte Frage anbelangt, so vertrete ich im Gegensatz zu der (hier) unklaren Konzeption von Nancy Fraser eine Position, die nicht etwa auf einen »kulturtheoretischen«, sondern (wenn schon, denn schon) einen »moraltheoretischen Monismus« hinausläuft: auch die Reproduktion kapitalistischer Gesellschaften bleibt, weil ihre zentralen Institutionen einer rationalen Legitimation in verallgemeinerbaren Prinzipien der reziproken Anerkennung bedürfen, von einer moralischen Konsensbasis abhängig, die insofern gegenüber anderen Integrationsmechanismen einen realen Primat besitzt, weil sich daran mit den normativen Erwartungen auch die Konfliktbereitschaft der Gesellschaftsmitglieder bemißt.

59 Vgl. Jürgen Habermas, *»Technik« und »Wissenschaft« als Ideologie*, Frankfurt am Main 1968.

b) Wie sich an meinen Ausführungen in diesem II. Teil gezeigt hat, führe ich die sozialen Konflikte und Kämpfe in kapitalistischen Gesellschaftsformationen stets unter Bezug auf diejenigen Prinzipien wechselseitiger Anerkennung ein, die von den Gesellschaftsmitgliedern selber als legitim erachtet werden: was Individuen oder soziale Gruppen dazu motiviert, die herrschende Sozialordnung in Frage zu stellen und praktische Gegenwehr auszuüben, ist die *moralische* Überzeugung, daß die für legitim gehaltenen Anerkennungsprinzipien in Hinblick auf ihre eigene Lage oder ihre jeweilige Besonderung falsch oder unzureichend angewendet werden. Daraus ergibt sich gegenüber Nancy Fraser zunächst die Konsequenz, daß als die motivationale Basis aller sozialen Kämpfe eine moralische Erfahrung gelten muß, die sich sinnvollerweise als eine der »Mißachtung« beschreiben läßt: die Subjekte oder Gruppen sehen sich in bestimmten Aspekten ihrer Fähigkeiten oder Eigenschaften mißachtet, weil sie die Überzeugung gewonnen haben, daß die institutionelle Praktizierung eines für legitim gehaltenen Anerkennungsprinzips ungerechtfertigterweise jene Dispositionen nicht angemessen widerspiegelt.[60] Demgegenüber könnte die Entgegensetzung von »ökonomischen« und »kulturellen« Konflikten allerhöchstens eine sekundäre Bedeutung besitzen, indem sie an dem moralisch motivierten Kampf die Aspekte näher bezeichnet, unter denen jene Erfahrung der Mißachtung jeweils gemacht wird. Aber auch diese Redeweise wäre insofern wiederum mißverständlich, als sie suggeriert, daß nur in bestimmten Typen von sozialen Kämpfen heute Fragen der kulturellen Interpretation und Bewertung von ausschlaggebender Relevanz sind. Wie meine Neuinterpretation von »Distributionskämpfen« hat deutlich machen sollen, ist eine solche Behauptung aber bereits für jene Konflikte unzutreffend, die aus der Sicht der Beteiligten mit dem Ziel der Umverteilung materieller Ressourcen geführt werden: Auch hier spielen kulturelle Deutungen deswegen eine konstitutive Rolle, weil ja gerade umstritten ist, ob die herrschenden Bewertungsschemata sozialer Leistungen und Beiträge angesichts der faktischen Aufgabenteilung tatsächlich gerecht sind. Diese Beobachtung läßt sich nun aber noch über den engen Rahmen von Distributionskämpfen hinaus in dem Sinn verallgemeinern, daß in allen Kämpfen um »Anerkennung« kulturelle Fragen insofern intern von Bedeutung

60 Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, a. a. O. bes. Kap. 8.

sind, als die jeweilige Anwendung der Anerkennungsprinzipien stets im Lichte von kulturellen Interpretationen von Bedürfnissen, Ansprüchen oder Fähigkeiten erfolgt; ob in den gegenwärtigen Konflikten um die soziomoralischen Implikationen der Liebe, ob in Kämpfen um die angemessene Praktizierung des rechtlichen Gleichheitsgrundsatzes oder ob schließlich in den Konflikten um eine gerechte Interpretation des Leistungsprinzips, immer spielen dabei gezielte Problematisierungen von traditionellen Bewertungsmustern eine so zentrale Rolle, daß hier die Reservierung der Einflußgröße der »Kultur« für nur einen Typus sozialer Konflikte irreführend wäre.[61] Im übrigen habe ich einen älteren, einflußreichen Artikel von Nancy Fraser stets so verstanden, daß unter dem Leitbegriff des »Kampfes um Bedürfnisse« genau diese konstitutive Bedeutung von kulturellen Vorurteilen und Interpretationsschemata für alle sozialen Konflikte hervorgehoben werden sollte.[62]

Wenn nach diesen Überlegungen hoffentlich deutlich geworden ist, daß ein sozialtheoretisch angemessener Zugang zu sozialen Konflikten nur zu finden ist, wenn im Ausgang von institutionalisierten, legitimationswirksamen Anerkennungsprinzipien moralische Enttäuschungs- oder Unrechtserfahrungen in den Blick genommen werden, so bleiben in meiner Auseinandersetzung mit Nancy Fraser nun noch zwei Problemfelder offen, die den Stoff des III. Teils bilden sollen. Einerseits ist nach meinem Deutungsvorschlag des moralischen Gehalts von »Distributionskämpfen« weiterhin fraglich, wie sich in das damit entworfene Spektrum sozialer Kämpfe jene Konflikte einfügen lassen sollen, die heute im allgemeinen als »Identitätskämpfe« bezeichnet werden; auch wenn Nancy Fraser und ich unterschiedliche Auffassungen über die Neuartigkeit und die soziale Relevanz dieser Kämpfe um »kulturelle Anerkennung« besitzen, so ist deren gegenwärtige Bedeutung so wenig zu bestreiten, daß sich die Frage nach ihrer angemessenen Interpretation aufdrängt.

61 Insofern sehe ich auch den Einwand von Martin Fuchs (ders., *Kampf um Differenz. Repräsentation, Subjektivität und soziale Bewegungen. Das Beispiel Indiens*, Frankfurt am Main 1999) als nicht gerechtfertigt an, daß ich soziale »Kämpfe um Anerkennung« so behandle, als ob darin »Auseinandersetzungen über soziale Wertmodelle« (ebd., S. 323) keine Rolle spielten; allerdings gehe ich davon aus, daß solche Wertkonflikte zumeist durch den Bezug auf bestimmte, für legitim gehaltene Anerkennungsprinzipien kanalisiert werden.

62 Fraser, »Der Kampf um die Bedürfnisse«, a. a. O.

Hier scheinen mir vor dem Hintergrund meiner bisherigen Ausführungen im Prinzip zwei Antworten möglich, die sich durch ihren jeweils unterschiedlichen Bezug auf das herrschende System von Anerkennungsprinzipien voneinander abheben lassen: entweder werden diese »kulturellen« Konflikte interpretatorisch im Horizont des Anerkennungsprinzips der Rechtsgleichheit begriffen, so daß es dabei im wesentlichen um eine Erweiterung unseres liberalen Verständnisses von individueller Autonomie gehen muß; oder aber diese Kämpfe werden tatsächlich in dem Sinn als etwas Neuartiges beschrieben, daß sich darin die epochale Herausbildung eines neuen, gewissermaßen vierten Anerkennungsprinzips in liberalkapitalistischen Gesellschaften anbahnt, das um die wechselseitige Respektierung der kulturellen Besonderheiten von Gruppen oder Kollektiven kreist (III, 1).

Die zweite Frage, die in meiner Erwiderung auf Nancy Fraser bislang unerörtert geblieben ist, betrifft das Problem derjenigen normativen Standards, mit denen sich die in sozialen Kämpfen erhobenen Forderungen moralisch beurteilen lassen sollen. Zwar sehe ich es als einen großen Vorteil einer entsprechend ausdifferenzierten Anerkennungstheorie an, daß die Beschreibung der sozialen Unrechtserfahrungen *in derselben Sprache erfolgen kann, in der auch* die Rechtfertigung der damit jeweils intern verknüpften Forderungen vorgenommen werden: als »Motive« sozialen Widerstands und sozialer Konflikte werden Erfahrungen der unbegründeten Vereinseitigung in der Anwendung derjenigen Anerkennungsprinzipien angenommen, die sich dann auf der normativen Stufe zur moralischen Rechtfertigung der entsprechenden Forderungen heranziehen lassen. Aber damit ist natürlich weder über die moralisch »richtige« Praktizierung dieser Anerkennungsprinzipien noch gar über deren moralische Legitimität im ganzen schon etwas ausgesagt. Einen solchen Schritt möchte ich im letzten Teil meiner Auseinandersetzung mit Nancy Fraser in groben Zügen unternehmen (III, 2); dabei muß ich den Versuch unternehmen, die bislang entwickelten Überlegungen normativ in einem anerkennungstheoretischen Konzept der Gerechtigkeit zusammenzufassen, von dem hinreichend deutlich zu erkennen ist, in welchen Hinsichten es sich von der Idee einer »partizipatorischen Gleichheit« unterscheidet.

III. Anerkennung und soziale Gerechtigkeit

Bei all den Vorbehalten und Bedenken, die ich bislang gegenüber Frasers Entgegensetzung von »Umverteilung« und »kultureller Anerkennung« vorgetragen habe, ist noch vollkommen unerörtert geblieben, wie ich selber im Rahmen meines Alternativentwurfs die neueren Tendenzen einer »Identitätspolitik« beschreiben würde. Zwar sollte aus dem ersten Schritt meiner Argumentation deutlich geworden sein, daß ich die ausschließliche Reservierung des Begriffs der »Anerkennung« für nur jene Forderungen, die heute von kulturellen Minderheiten erhoben werden, für äußerst problematisch halte; dabei gerät systematisch aus dem Blick, daß sich der Widerstand gegen eine etablierte Sozialordnung stets aus der moralischen Erfahrung speist, in einer bestimmten Hinsicht nicht die für gerechtfertigt gehaltene Anerkennung zu empfangen. Welches diese Hinsichten sind, in denen soziale Mißachtung erfahren werden kann, habe ich dann für gegenwärtige Gesellschaften anhand von den drei Anerkennungsprinzipien zu erläutern versucht, die nach meiner Überzeugung im modernen Kapitalismus institutionell verankert sind; auf dem damit beschrittenen Weg sollte nicht nur deutlich werden, daß Erfahrungen sozialer Mißachtung relativ zu historisch hervorgebrachten Anerkennungsnormen sind, sondern vor allem auch, daß sich Verteilungskonflikte insofern in starkem Maße als Kämpfe um Anerkennung verstehen lassen müssen, als sie sich auf die angemessene Auslegung des Leistungsprinzips beziehen. Aber bis zu diesem Punkt meiner Argumentation habe ich selber noch keinen Beitrag zu der Frage geleistet, wie sich unter Zugrundelegung eines ausdifferenzierten Anerkennungsbegriffs jene politisch-moralischen Forderungen verstehen lassen sollen, die heute von kulturellen Minderheiten bezüglich der »Anerkennung« ihrer (kollektiven) Identität erhoben werden. Es sind exakt solche Formen der politischen Zielsetzung, für die Nancy Fraser ausschließlich ihren Begriff der »kulturellen Anerkennung« reserviert; und mir scheint im Gegenzug dieser Begriff normativ genauso erläuterungsbedürftig wie zuvor schon ihr Sammelbegriff der »Umverteilung«. Ich will so vorgehen, daß ich mich angesichts der vielfältigen Phänomene einer »Identitätspolitik« frage, welches normative Prinzip die verschiedenen Gruppen in Anspruch nehmen können, um ihre Forderungen nach »kultureller« Anerkennung öffentlich zu begründen; dabei wird sich zeigen,

daß das Adjektiv »kulturell« hier nur von geringer Aussagekraft ist, weil es unerörtert läßt, ob die Mittel der Erfüllung solcher identitätspolitischen Forderungen rechtlicher, politischer oder kultureller Art sind.

1. Kulturelle Identität und Anerkennungskonflikte

Mit dem Begriff der »Identitätspolitik« wird heute die Tendenz einer Vielzahl von benachteiligten Gruppen beschrieben, sich nicht nur für die Beseitigung von Diskriminierungen bei der Ausübung allgemeiner Rechte einzusetzen, sondern auch gruppenspezifische Formen der Bevorzugung, Anerkennung oder Partizipation einzuklagen; erst mit dieser Wendung hin zu Forderungen nach der öffentlichen Anerkennung von kollektiven Identitäten ist es zu einer »Kulturalisierung« sozialer Konflikte in dem Sinn gekommen, daß nun die Zugehörigkeit zu einer bestimmten, minoritären »Kultur« zur moralischen Mobilisierung politischer Widerstandsbewegungen genutzt werden kann. Auch wenn wir im I. Teil bereits gesehen haben, daß solche Formen des politischen Widerstands heute soziologisch auf keinen Fall überbewertet werden dürfen, weil sie ihre öffentliche Zentralstellung häufig nur der massenmedialen Stilisierung verdanken, so bleiben sie doch für eine normativ ansetzende Gesellschaftstheorie eine nicht unerhebliche Herausforderung; denn es fragt sich ja, ob mit der Politisierung kultureller Identität nur eine andere Spielart der zuvor umrissenen Anerkennungskonflikte einhergeht oder umgekehrt eine neue Schwelle in der Konfliktgeschichte liberalkapitalistischer Gesellschaften erreicht worden ist. Wenn ich mir die mit der »Identitätspolitik« verknüpfte Herausforderung in dieser Weise zurechtlege, so soll das besagen, daß ich nach der Möglichkeit der Herausbildung eines neuen, vierten Anerkennungsprinzips innerhalb der normativen Infrastruktur kapitalistischer Gesellschaften frage: zeichnen sich heute im Zusammenspiel von verändertem Werthorizont und sozialen Forderungen die normativen Konturen eines Anerkennungsprinzips ab, das in die bereits etablierten Prinzipien deswegen nicht umstandslos rückzuübersetzen ist, weil es die soziale Anerkennung nicht des einzigartigen Bedürfnissubjekts (Liebe), der autonomen Rechtsperson (Recht) oder des kooperativen Gesellschaftsmitglieds (Wertschätzung), sondern des Angehörigen einer kulturellen Gruppe verlangt? Oder lassen sich die Forderungen nach

öffentlicher Anerkennung von kollektiven Identitäten insofern sinnvoll im normativen Horizont der existierenden Anerkennungskultur beantworten, als sie entweder als Anwendungen des Gleichheitsgrundsatzes oder als Umdeutungen des herrschenden Leistungsprinzips verstanden werden müssen?

Einen geeigneten Einstieg in diesen Problemkomplex bietet die Beobachtung von Will Kymlicka, nach der sich die aktuellen Tendenzen der »Identitätspolitik« einem kulturellen Umbruch verdanken, der in den letzten Jahrzehnten zu einer allmählichen Umdefinition sozialer Minoritäten geführt hat: während solche Gruppen wie die Homosexuellen oder die Behinderten ihre eigene Identität zuvor noch in Begriffen der sexuellen oder biologischen Abweichung definierten, so daß sie sich auch selber als eine zufällige Ansammlung von Individuen verstehen mußten, charakterisieren sie sich heute in weitaus stärkerem Maße als kulturell integrierte Gemeinschaften, die eine gemeinsame Geschichte, Sprache und Sensibilität besitzen.[63] Erst mit dieser Konstruktion einer kulturellen Identität haben die sozial diskriminierten Gruppen ein Selbstverständnis herausgebildet, das es ihnen nun erlaubt, sich selber gleichsam in einer Front mit jenen ethnischen Gruppen zu sehen, die um die Respektierung ihrer kulturellen Eigenständigkeit kämpfen. Dasselbe läßt sich natürlich auch für diejenigen Fraktionen der Frauenbewegung behaupten, die aus dem Umstand der geschlechtlichen Andersartigkeit die Bezugspunkte einer kulturellen Umdefinition zu gewinnen versuchen, indem sie »Weiblichkeit« zur Quelle einer gemeinsamen Kultur machen; auch hier wird gewissermaßen in Angleichung an das Vorbild ethnischer Minoritäten, die heute noch über eine gemeinsame Herkunft, Sprache und Alltagskultur verfügen, eine kulturelle Transformation des kollektiven Selbstverständnisses vollzogen, an deren Ende die Forderung nach Anerkennung der eigenen Kultur stehen kann. So haben in jüngster Zeit eine Vielzahl sozialer Gruppen, deren Gemeinsamkeit zunächst nur in der negativen Erfahrung sozialer Diskriminierung bestand, einen Prozeß der allmählichen Umdefinition durchlaufen, in dem aus der Not der Ausgrenzung die Tugend der Konstruktion einer eigenständigen Kultur gemacht worden ist.[64] Das Ergebnis dieses Gestaltwandels kollektiver Identitäten ist das Entstehen eines ganzen Spektrums an kulturell definierten Gemeinschaften, das von den »gay communities« über Behinderteninitiativen bis zu ethnischen Minoritäten reicht; und mit dem Begriff der »Identitätspolitik« wird festgehalten, daß all diese neu entstandenen oder besser: »konstruierten« Kollektive um die Anerkennung ihrer jeweils kulturell definierten Eigenständigkeit kämpfen.

Nun verbergen sich freilich hinter dieser gemeinsamen Rhetorik, also der Forderung nach Anerkennung der kulturellen Identität, eine Vielzahl von unterschiedlichen Zielsetzungen, die auseinanderzuhalten für ihre normative Bewertung von zentraler Bedeutung ist. Auf einer obersten Stufe lassen sich solche Anerkennungsforderungen zunächst danach unterscheiden, ob die in ihnen artikulierten Zielsetzungen einen eher individualistischen oder einen originär »kommunalen« oder kollektiven Charakter besitzen; dabei sollen in Anlehnung an einen Vorschlag, den Bernhard Peters unterbreitet hat, diejenigen kollektiv erhobenen Anerkennungsforderungen »individualistisch« heißen, die sich auf eine Verbesserung der Lage des einzelnen Mitglieds der Gruppe beziehen, während »kommunal« solche Forderungen genannt werden sollen, die sich in einem wesentlichen Sinn auf das gemeinsame Leben innerhalb der Gruppe beziehen.[65] Vor dem Hintergrund einer derartigen Unterscheidung wird schnell deutlich, daß eine Reihe von Forderungen, die im Namen einer kulturellen Gruppe bezüglich der Anerkennung ihrer gemeinsamen Identität erhoben werden, einen verdeckt individualistischen Charakter besitzen, weil sie die Situation des einzelnen Mitglieds betreffen: so dient das Einklagen einer solchen Anerkennung häufig nur dem Ziel, soziale Diskriminierungen zu beseitigen, die die Gruppenmitglieder als Mitglieder ihrer spezifischen Gruppe daran hindern, von den allgemeinen Grundrechten Gebrauch zu machen. Wo es sich um diesen Typus von kollektiv erhobenen Ziel-

63 Will Kymlicka, *Finding Our Way. Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Toronto u. a. 1998, bes. Kap. 6. Den Hinweis auf dieses Buch verdanke ich Martin Frank.

64 Allerdings kann daraus nicht der Schluß gezogen werden, daß Unterscheidungen zwischen »gewollten, selbstidentifizierten« und »nicht-intentionalen, subjektivierten« Kollektiven nicht länger sinnvoll sind – die Frage ist nur, ob sie in normativer Hinsicht heute noch Bedeutung besitzen. Vgl. zur gesamten Problematik und zur entsprechenden Terminologie: Carolin Emcke, *Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen*, Frankfurt am Main 2000.

65 Vgl. Bernhard Peters, »Understanding Multiculturalism«, In: *IIS-Arbeitspapier*, Nr. 14/99, Universität Bremen.

setzungen handelt, kann gar keine Frage darüber bestehen, daß sich die »identitätspolitischen« Forderungen im normativen Rahmen eines Kampfes um die rechtliche Gleichbehandlung bewegen: was unter Berufung auf das Gleichheitsprinzip eingeklagt wird, ist die Beseitigung von Hindernissen oder Benachteiligungen, die auf die kulturellen Eigenschaften einer sozialen Gruppe so bezogen sind, daß sie deren Mitglieder gegenüber der Mehrheit der Bevölkerung benachteiligen.[66] Weil es sich hier also um Forderungen handelt, die in der normativen Anerkennungsordnung liberalkapitalistischer Gesellschaften gleichsam aufgehoben sind, müssen für unsere Fragestellung die Zielsetzungen mit originär kommunalem Charakter von ungleich größerem Interesse sein.

Bei Zielsetzungen dieses Typus bildet, wie gesagt, das Wohlergehen der sozialen Gruppe als solche den Bezugspunkt der kollektiv erhobenen Forderungen: Was eine sich kulturell verstehende Gemeinschaft einklagt, wenn die Anerkennung ihrer kulturellen Eigenständigkeit verlangt wird, ist nicht die Verbesserung der Lage ihrer Angehörigen, sondern die Sicherung und Verbesserung des gemeinsamen Gruppenlebens. Auch hier hat Bernhard Peters wieder eine Reihe von weiteren Differenzierungen vorgeschlagen, die für unsere Zwecke hilfreich sind. Folgen wir seinen Überlegungen, so sind es drei verschiedene Zielsetzungen mit kommunalem Charakter, die soziale Gruppen unter rhetorischer Verwendung des Anerkennungsbegriffs einzuklagen vermögen[67]: bei einem ersten Typ von solchen Forderungen handelt es sich um das Ziel, einen Schutz vor äußerlichen Eingriffen zu erwirken, die die kulturelle Reproduktion der Gruppe negativ beeinflussen könnten; dabei ist im harmlosen Fall nur an die Grundrechte der Rede-, Versammlungs- und Religionsfreiheit zu denken, wie sie in den demokratischen Rechtsstaaten zumeist gesichert sind, während sich ernsthafte Konflikte im allgemeinen dann ergeben, wenn die Fortsetzung bestimmter Praktiken einer kulturellen Gemeinschaft (Kleidungsordnung, Schlachtgebote usw.) eine Ausnahme von den herrschenden Gesetzen nötig macht.

66 Zum Zusammenhang von Antidiskriminierungspolitik und Gleichheitsgrundsatz vgl. jetzt die äußerst sorgfältige Dissertation von Rainer Nickel: ders., *Gleichheit und Differenz in der vielfältigen Republik*, Baden-Baden 1999, v. a. Kap. 2.

67 Vgl. Peters, »Understanding Multiculturalism«, a. a. O.

Aber auch derartige Komplizierungen lassen keinen Zweifel daran zu, daß sich in diesem ersten Fall der Kampf der sozialen Gruppe innerhalb des normativen Rahmens vollzieht, der durch das Gleichheitsprinzip der rechtlichen Anerkennung abgesteckt ist: die Ausnahmeregelungen, nach denen eine Gruppe zum Schutz der kulturellen Integrität verlangt, sind insofern unter Berufung auf die Rechtsgleichheit begründet, als sie für eine Minderheit denselben Rechtsschutz beansprucht, der der Mehrheitskultur faktisch gewährleistet wird. Es ist das Nadelöhr des Gleichheitsprinzips, durch das Forderungen nach Anerkennung der kulturellen Identität in demjenigen Fall hindurchgezwängt werden müssen, in dem sie den Schutz der Integrität des Gruppenlebens zum Zweck haben; denn alles, worauf sich derartige Zielsetzungen normativ berufen können, entstammt letztlich nur der Idee, daß die rechtliche Gleichstellung die Abstraktion von kulturellen Differenzen verlangt.

Läßt sich der damit umrissene Typ von Forderungen als eine Art von negativer Zielsetzung verstehen, weil es sich um die Abwehr von kulturgefährdenden Eingriffen handelt, so haben wir es beim zweiten von Peters untersuchten Typ eindeutig mit Zielen positiven Charakters zu tun: hier geht es darum, daß soziale Gruppen die Anerkennung ihrer kulturellen Identität einklagen, indem sie nach Ressourcen oder Vorkehrungen verlangen, mit deren Hilfe der Zusammenhalt der Gemeinschaft gefördert und weiterentwickelt werden kann. Das Spektrum derjenigen Mittel, die in diesem Zusammenhang prinzipiell einzufordern sind, reicht von der Gewährung ökonomischer Unterstützung über die Sicherstellung muttersprachlichen Unterrichts bis zur Garantie einer angemessenen Repräsentation in den Massenmedien; in jedem Fall aber muß die entsprechende Gruppe zuvor öffentlich nachgewiesen haben, daß es ihr ohne derartige Ressourcen oder Vorkehrungen in Zukunft nicht möglich sein wird, die eigene Lebensweise und Kultur am Leben zu erhalten. Auch hier besteht eine der Möglichkeiten der normativen Rechtfertigung wieder darin, das Prinzip der rechtlichen Gleichheit in Anspruch zu nehmen, indem auf soziale Benachteiligungen in der Vergangenheit oder Gegenwart hingewiesen wird: was dann in der Forderung der besagten Mittel eingeklagt wird, ist die staatliche Beseitigung von Hindernissen, die eine soziale Gruppe im Vollzug ihres kulturellen Lebens im Vergleich mit der Mehrheitskultur auf ungerechtfertigte Weise benachteiligen oder benachteiligt haben. Allerdings werden

sich auf diese Weise nur Ansprüche geltend machen lassen, die insofern einen zeitlich begrenzten Charakter besitzen, als sie mit der erfolgreichen Beseitigung der Benachteiligung ihre normative Kraft verlieren;[68] sobald also dauerhafte Mittel der Förderung einer gemeinschaftlichen Kultur eingefordert werden, müssen andere Argumente ins Spiel kommen, deren normative Eigenart bereits auf einen dritten Fall von Zielsetzungen des »kommunalen« Typs verweist.

Als einen dritten Typ von Forderungen, die soziale Gruppen mit Blick auf ihr gemeinsames Wohlergehen als Gruppe erheben können, nennt Peters nun nämlich das Ziel, von seiten der Mehrheitskultur einer Gesellschaft anerkannt oder respektiert zu werden; hier scheint »Anerkennung« nicht mehr bloß den indirekten Sinn zu besitzen, entweder durch die Nichteinmischung in kulturelle Praktiken oder ihre Förderung den Fortbestand der entsprechenden Gemeinschaften sicherzustellen, sondern den ganz direkten Sinn einer Akzeptierung, ja einer Wertschätzung ihrer jeweiligen Zielsetzungen oder Wertorientierungen als solchen.[69] Erst auf dieser dritten Stufe ist wahrscheinlich das erreicht, was heute vordringlich mit der Idee einer »Anerkennung« von kulturellen Differenzen gemeint ist und von Nancy Fraser wohl zunächst mit dem Begriff der »kulturellen Anerkennung« festgehalten wird; in einer anderen Terminologie läßt sich auch sagen, daß hier von der Forderung nach Nichtberücksichtigung der Differenz zur Forderung nach Berücksichtigung der Differenz übergegangen worden ist. Freilich bereitet es nun nicht geringe Schwierigkeiten, sich Klarheit darüber zu verschaffen, welche Bedeutung einer derartigen Zielsetzung eigentlich zukommen soll, wenn damit nicht die zuvor genannten Mittel einer indirekten, rechtlichen Sicherung des Fortbestandes kultureller Gemeinschaften gemeint sein können. Ein letztes Mal bietet es sich hier an, den Vorschlägen von Bernhard Peters zu folgen, der eine Reihe von Aspekten einer solchen direkten Verwendung von »Anerkennung« zu unterscheiden versucht: zunächst kann in dieser Zielsetzung die Forderung enthalten sein, als Mitglied einer kulturellen Minorität

68 Vgl. dazu die vorzügliche Dissertation von Martin Frank, *Probleme einer interkulturellen Gerechtigkeitstheorie*, Diss., FB 8, J. W. Goethe-Universität, Frankfurt am Main 1999.
69 Vgl. Peters, »Understanding Multiculturalism«, a. a. O.

nicht nur über die gleichen politischen Rechte, sondern auch über die faktischen Chancen zu verfügen, den gruppenspezifischen Wertüberzeugungen öffentlich Gehör zu verschaffen; was das bedeuten kann, läßt sich am besten im Sinn einer prozeduralen Tugend demokratischer Institutionen erläutern, die sich an ihrer Fähigkeit zum respektvollen Umgang mit kulturellen Minoritäten bemißt.[70] Eine andere Bedeutung scheint die direkte Forderung von Anerkennung zu besitzen, wenn damit das Ziel gemeint ist, als Gruppe vor Formen der kulturellen Herabwürdigung, Mißachtung und Demütigung geschützt zu werden; hier läßt sich etwa an jene Fälle denken, in denen sich feministische Organisationen für ein Verbot oder eine Einschränkung von Pornographie eingesetzt haben, weil sie darin eine herabwürdigende Form der Repräsentation von Frauen vermuteten. Aber schon die näheren Umstände dieses einen Beispiels machen deutlich, daß es sich bei einer derartigen Zielsetzung erneut um den Versuch handelt, den Gleichheitsgrundsatz des modernen Rechts normativ zu reaktivieren, um mit seiner Hilfe regelmäßig wiederkehrende Erfahrungen der Entwürdigung als Ursache einer gruppenspezifischen Benachteiligung präsentieren zu können; dabei stehen den Betroffenen je nach Verfassungsordnung im allgemeinen die beiden Möglichkeiten offen, die benachteiligende Wirkung einer kulturellen Demütigung am Tatbestand entweder der Verletzung ihrer Würde oder der Einschränkung ihrer Freiheit festzumachen.[71]

Sobald eine solche Forderung nach Anerkennung allerdings nicht mehr den bloß negativen Gehalt besitzt, vor gruppenspezifischen Herabwürdigungen geschützt zu werden, sondern in das Verlangen nach Wertschätzung der eigenen Ziele oder Werte übergeht, ist der normative Rahmen des rechtlichen Gleichheitsprinzips endgültig überschritten. Jetzt haben wir es auf seiten der kulturellen Gemeinschaft mit der Vorstellung zu tun, daß ihre konstitutiven Praktiken, Lebensformen und Wertorientierungen eine besondere Form der Würdigung verdienen, die sich nicht derivativ aus der Idee der Gleichbehandlung ergeben kann: Die eigene Kultur soll nicht deswegen soziale Wertschätzung genießen, weil ihr im Vergleich mit der

70 Überlegungen solcher Art finden sich in: Margalit, *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, a. a. O., Vierter Teil.
71 Zu solchen Differenzierungen vgl. Nickel, *Gleichheit und Differenz in der vielfältigen Republik*, a. a. O., bes. Kap. 3. A.

Mehrheitskultur keine Nachteile erwachsen sollen, sondern weil sie in sich ein von der Gesellschaft zu würdigendes Gut repräsentiert. Freilich sind auch an dieser Stelle noch einmal zwei Alternativen denkbar, deren Unterschiede sich daraus ergeben, daß jeweils ein anderer Maßstab bei der Forderung nach sozialer Wertschätzung geltend gemacht wird: auf der einen Seite wäre es im Prinzip nämlich möglich, den Wert der eigenen Kultur unter Bezug auf diejenige normative Idee herauszustreichen oder einzuklagen, an der sich in liberalkapitalistischen Gesellschaften die Wertschätzung der Individuen oder Gruppen im allgemeinen bemißt, also der Idee der Leistungsgerechtigkeit. Der Weg, der in einem solchen Fall beschritten würde, hätte für die entsprechende kulturelle Gemeinschaft allerdings zur Folge, daß sie ihre eigenen Praktiken und Lebensformen als etwas präsentieren können müßte, das für die Reproduktion der Gesellschaft einen wesentlichen Beitrag darstellt und in dem Sinn eine unverzichtbare »Leistung« enthält; ganz abgesehen davon, daß mit diesem Präsentationszwang aber bereits eine Zumutung verknüpft sein könnte, die dem Ansinnen der Gruppe möglicherweise widerspricht, würde eine derartige Form der Wertschätzung eine Weiterung des Leistungsprinzips voraussetzen, die dessen »materiellen« Restgehalt auf kaum mehr zu rechtfertigende Weise transzendiert. Daher scheint es für kulturelle Minoritäten wesentlich aussichtsreicher, einen alternativen Weg der Begründung ihrer Forderungen einzuschlagen, auf dem der Wert der eigenen Kultur nicht relativ zu einem geltenden Anerkennungsprinzip, sondern unabhängig von allen bereits institutionalisierten Wertbezügen und in dem Sinn »absolut« eingeklagt wird; was das jedoch heißen kann, ist in der gegenwärtigen Debatte alles andere als klar.

Mit der Forderung, eine minoritäre Gemeinschaftskultur um ihrer selbst willen sozial wertzuschätzen, wäre der normative Horizont sowohl des Gleichheitsgrundsatzes als auch des Leistungsprinzips definitiv überschritten; denn es ginge ja nicht mehr bloß darum, entweder die Chancengleichheit aller Subjekte bei der Verwirklichung ihrer Lebensziele möglichst wertneutral sicherzustellen oder die individuellen Beiträge möglichst fair als »Leistungen« wertzuschätzen, sondern um das weit darüber hinausschießende Ziel, die kulturellen Praktiken einer Minderheit gesellschaftlich als etwas an sich Wertvolles, als ein soziales Gut zu achten. Wenn mit der Idee einer Anerkennung kultureller Differenzen diese radikale Forderung

verknüpft ist, so scheint schon vor allen Begründungsproblemen nicht ganz klar zu sein, welche politischen Maßnahmen damit im einzelnen einhergehen sollen; das Spektrum möglicher Alternativen mag hier von der Einbeziehung in die Praxis öffentlicher Ehrungen über die pädagogische Vermittlung kulturspezifischer Errungenschaften bis hin zur Berücksichtigung von rituell bedeutsamen Feiertagen im öffentlichen Kalender einer politischen Gemeinschaft reichen – im übrigen ist nicht auszuschließen, daß eine Gesellschaft ihre institutionelle Phantasie über derartige Arrangements in dem Maße zu steigern in der Lage ist, in dem sie sich über die Wertgebundenheit der eigenen Praktiken und Rituale Rechenschaft abzulegen vermag. Aber das zentrale Problem in diesem Zusammenhang liegt sicherlich nicht in den geeigneten Formen der institutionellen Durchsetzung, sondern in dem normativen Charakter der Forderung selber: Eine soziale Wertschätzung der Art, wie sie in der Anerkennung einer Kultur als etwas Wertvolles enthalten wäre, stellt nicht ein öffentliches Reaktionsmuster dar, das sich einklagen oder einfordern ließe, weil es nur nach Maßgabe evaluativer Überprüfungen spontan oder freiwillig entstehen könnte.[72] Im Gegensatz zu jener Wertschätzung, die *normativ vom institutionalisierten Prinzip der Leistungsgerechtigkeit* verlangt wird, entfällt bei der positiven Bewertung kultureller Lebensformen jede Möglichkeit der normativen Einforderung; hier läßt sich bestenfalls nur von der Bereitschaft sprechen, die anderen Kulturen so in ihren besonderen Eigenschaften zur Kenntnis zu nehmen, daß sie überhaupt erst auf ihren Wert hin überprüft werden können.

Dieser letzte Umstand macht deutlich, daß von einer »Forderung« nach sozialer Wertschätzung der eigenen Kultur nicht sinnvoll die Rede sein kann. Zwar können kulturelle Minoritäten die Erwartung hegen oder die Hoffnung besitzen, von der Mehrheitskultur einmal für die Errungenschaften besonders geschätzt zu werden, die sich in der Tatsache der Herausbildung einer eigenständigen Sprache und Wertorientierung spiegeln; aber einen legitimen Anspruch auf eine solche Art der Wertschätzung kann es schon deswegen nicht geben, weil sie nur das Resultat eines Urteilsprozesses sein kann, der sich der

72 Darauf hat schon Charles Taylor aufmerksam gemacht: ders., *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main 1993, bes. S. 68 ff.; vgl. dazu auch Peters, »Understanding Multiculturalism«, a. a. O.

Verfügung ebenso entzieht wie die Entstehung von Sympathie oder Zuneigung. Es mag aber durchaus sinnvoll sein, in diesem Zusammenhang von einem indirekten, sekundären Anspruch zu sprechen, der sich darauf erstreckt, von der Mehrheitskultur wohlwollend vernommen und zur Kenntnis genommen zu werden, so daß ein Prozeß der interkulturellen Kommunikation überhaupt erst in Gang kommen kann; ja, vielleicht sollte hier sogar in einem schwachen Sinn von einem Recht gesprochen werden, das kulturellen Minoritäten zukommt, in einer Einstellung des »Vorgriffs auf Vollkommenheit« (Gadamer) auf ihren Wert hin beurteilt zu werden. Aber auch eine derartige Redeweise besagt am Ende nicht mehr, als daß eine liberaldemokratische Gesellschaft die prozedurale Tugend besitzen können muß, die eigenen Minderheiten als Anwärter einer sozialen Wertschätzung zu behandeln, die deren jeweiliger Kultur potentiell entgegengebracht werden muß. Eine äußerst schwierige Frage ist es, ob mit diesem Status einer Anwärterschaft auf »kulturelle« Wertschätzung bereits ein neues, viertes Anerkennungsprinzip verknüpft ist, das sich heute den bislang institutionalisierten Prinzipien allmählich hinzuzugesellen beginnt. Wäre dem so, so würden die kulturellen Konflikte der Gegenwart einen normativen Grundsatz hervorbringen können, dessen moralische Folgerungen das herkömmliche Toleranzangebot nicht ergänzen, sondern überschreiten würden; denn ein solches viertes Anerkennungsprinzip würde besagen, daß wir uns wechselseitig auch als Mitglieder von kulturellen Gemeinschaften anzuerkennen haben, deren Lebensformen das Maß an wohlwollender Aufmerksamkeit verdienen, das zur Beurteilung ihres Wertes vonnöten ist.

Nun dürfen diese spekulativen Überlegungen nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Ergebnis unserer systematisierenden Überprüfung der Idee einer Anerkennung von kulturellen Differenzen eher negativ war. Die überwiegende Zahl der Forderungen, die unter Verwendung einer solchen rhetorischen Formel heute erhoben werden, transzendiert nicht eigentlich den normativen Horizont der herrschenden Anerkennungsordnung; zwar mögen die beteiligten Gruppen häufig ein weitaus radikaleres Selbstverständnis ihrer eigenen Zielsetzung haben, bei nüchterner Betrachtung aber läßt sich deren normativer Gehalt zumeist im Sinne einer innovativen Anwendung des Gleichheitsgrundsatzes verstehen. Die moralische Grammatik der Konflikte, die heute im Inneren der liberaldemokratischen Staaten um »identitätspolitische« Fragen geführt werden, ist im wesentlichen durch das Anerkennungsprinzip der Rechtsgleichheit bestimmt: Ob sich die Forderungen nun auf den Schutz vor kulturgefährdenden Eingriffen, die Beseitigung von gruppenspezifischen Diskriminierungen oder unterstützende Maßnahmen zur Aufrechterhaltung der besonderen Lebensform bezieht, stets müssen bei ihrer öffentlichen Begründung moralische Argumente mobilisiert werden, die sich in irgendeiner Weise und nicht selten mit Hilfe von Zusatzannahmen dem Gleichheitsgrundsatz verdanken.[73] Natürlich ist damit noch nicht die normativ eigentlich herausfordernde Frage beantwortet, welche kulturelle Minorität unter Heranziehung solcher Argumente welche Forderungen legitimerweise erheben darf; aber eine Klärung der vielfältigen Unterscheidungen, die hier schon aus empirischen Gründen erforderlich wären,[74] ist an dieser Stelle nicht nötig, weil es nur um eine Verortung der »identitätspolitischen« Forderungen im normativen Horizont der gegenwärtigen Gesellschaft gehen sollte. Der Begriff einer »kulturellen« Anerkennung, wie ihn Nancy Fraser verwendet, trägt eher zur Verwirrung als zur Aufklärung der kulturellen Konfliktfronten bei; denn er läßt verkennen, daß sich die Mehrzahl aller identitätspolitischen Forderungen sinnvoll nur als Ausdrucksformen eines erweiterten Kampfes um rechtliche Anerkennung begreifen läßt.

2. Perspektiven eines anerkennungstheoretischen Gerechtigkeitskonzepts

In meiner Erwiderung auf Nancy Fraser habe ich bislang eine rein deskriptive Sprache verwendet, mit deren Hilfe ich zeigen wollte, daß ein angemessener Zugang zum moralischen Gehalt sozialer Konflikte nur unter Verwendung eines hinreichend differenzierten Anerkennungsbegriffs zu gewinnen ist. Diesem Zweck sollte in einem ersten Schritt der Versuch gelten, im Anschluß an eine Reihe neuer Untersuchungen deutlich zu machen, daß sich die Erfahrung sozialen Unrechts stets an der Vorenthaltung einer für legitim gehaltenen Anerkennung bemißt; insofern ist die Unterscheidung von ökonomischer Benachteiligung und kultureller Deprivation phänomeno-

73 So auch Habermas, *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, a. a. O.
74 Vgl. etwa Frank, *Probleme einer interkulturellen Gerechtigkeitstheorie*, a. a. O.

logisch von sekundärem Charakter und bezeichnet eher Differenzen in den Hinsichten, in denen Subjekte soziale Mißachtung oder Demütigung erfahren können. Um die damit umrissene Intuition für die Absicht einer Gesellschaftstheorie fruchtbar machen zu können, habe ich im zweiten Schritt dann den Versuch unternommen, die Etablierung der liberalkapitalistischen Sozialordnung als einen Prozeß der Ausdifferenzierung von drei Anerkennungssphären zu beschreiben; demnach können wir in gegenwärtigen Gesellschaften mit verschiedenen Typen von moralisch gehaltvollen Kämpfen oder Konflikten rechnen, deren Unterschiede sich jeweils daran bemessen, ob um die »gerechte« Anwendung des Anerkennungsprinzips der Liebe, der Rechtsgleichheit oder der Leistungsgerechtigkeit gestritten wird. Aus diesen Überlegungen ergibt sich natürlich als eine unmittelbare Konsequenz, daß die Entgegensetzung von »Distributionskämpfen« und »Anerkennungskonflikten« wenig hilfreich ist, weil sie den Anschein erweckt, als ließen sich Forderungen nach ökonomischer Umverteilung unabhängig von jeder Erfahrung sozialer Mißachtung verstehen; mir scheint es hingegen viel plausibler, Verteilungskonflikte als die spezifische Art von Anerkennungskämpfen zu interpretieren, in denen um die angemessene Bewertung der sozialen Beiträge von Individuen oder Gruppen gestritten wird. Aber bis hin zu dieser Schlußfolgerung habe ich in meiner Erwiderung noch kein einziges Argument verwendet, das einen irgendwie normativen Charakter besitzen würde; vielmehr habe ich mich in rein deskriptiver Absicht darauf beschränkt, die normative Infrastruktur der kapitalistisch verfaßten Rechtsstaaten in der Weise zu erläutern, daß der gesamte Umfang eines Kampfes um Anerkennung in den Blick treten kann.

Nun rechtfertigt Nancy Fraser ihre Zweiteilung von »Umverteilung« und »kultureller Anerkennung« nicht nur mit sozialtheoretischen, sondern auch mit normativen Überlegungen. Ihr zentrales Argument in dieser Hinsicht lautet, daß nur die Kombination von ökonomischer und von kultureller Gerechtigkeit jene Form von »partizipatorischer Gleichheit« garantieren kann, die als das moralisch oberste Prinzip liberaler Gesellschaften zu begreifen ist; und die Entwicklung einer solchen Gerechtigkeitskonzeption verknüpft sie zusätzlich noch mit einer Kritik an der Anerkennungstheorie, der sie die zu enge Bindung an eine ethische Idee der individuellen Selbstverwirklichung vorhält. Für die komplexen Fragen, die mit dieser normativen Wendung der Argumentation aufgeworfen werden, scheint der von mir bislang entwickelte Ansatz überhaupt noch keine Antwort bereitzuhalten; zwar ist der ganze Entwurf einer differenzierten Anerkennungsterminologie natürlich von einer bestimmten moralischen Intuition getragen, die aber als solche noch vollkommen unartikuliert geblieben ist. Ich will zum Zweck der besseren Übersichtlichkeit zunächst die anstehenden Probleme in eine systematische Reihenfolge bringen, um sie dann in Fortführung meiner Überlegungen Schritt für Schritt zu diskutieren.

Die Wendung ins Normative wird notwendig, sobald wir nicht mehr die Frage diskutieren, wie die sozialen Kämpfe der Gegenwart theoretisch angemessen analysiert werden sollen, sondern uns der Frage ihrer moralischen Bewertung zuwenden. Es liegt ja auf der Hand, daß wir nicht jede politische Erhebung als solche gutheißen können, nicht jede Anerkennungsforderung bereits für moralisch legitim oder vertretbar halten; vielmehr beurteilen wir die Zielsetzungen solcher Kämpfe im allgemeinen nur dann als positiv, wenn sie in die Richtung einer gesellschaftlichen Entwicklung weisen, die wir als Annäherung an unsere Vorstellungen von einer guten oder gerechten Gesellschaft begreifen können.[75] Natürlich dürfen hier im Prinzip auch andere Kriterien eine entscheidende Rolle spielen, die eher mit Zielen der gesellschaftlichen Effizienz oder Stabilität zusammenhängen, aber auch diese spiegeln dann nur Wertentscheidungen wider, die auf einer höheren Stufe über den normativen Sinn und Zweck einer gesellschaftlichen Ordnung getroffen worden sind. Insofern ist jede Bewertung einer sozialen Konfliktlage auf den Aufweis derjenigen normativen Prinzipien angewiesen, in denen die Gesellschaftsmoral oder politische Ethik verankert ist, von der sie sich untergründig leiten läßt. Aus dieser Vorüberlegung ergibt sich nun, welche Aufgaben es im einzelnen sind, über deren Durchführung Nancy Fraser und ich uns verständigen müssen, wenn wir unsere Differenzen auf der normativen Ebene klären wollen: es bedarf zunächst einer Explikation derjenigen Prinzipen, die wir jeweils für den normativen Inbegriff dessen halten, was die Idee einer gerechten und guten Gesellschaft ausmacht; hier wird die Auseinandersetzung

75 Vgl. auch meine kurze Erwiderung auf Andreas Kalyvas: Axel Honneth, »Reply to Andreas Kalyvas«, in: *European Journal of Social Theory*, Vol. 2 / No. 2, 1999, S. 249-252.

auf die Frage hinauslaufen, wie sich der Grundsatz der partizipatorischen Gleichheit zu den normativen Vorstellungen verhält, die unter moralischen Gesichtspunkten im Begriff der »Anerkennung« enthalten sind (a). Wenn wir diese Differenzen geklärt haben, dürfte die nächste Frage lauten, wie wir unsere unterschiedlichen Konzeptionen einer guten oder gerechten Gesellschaftsordnung jeweils begründen zu können glauben; in diesem Zusammenhang wird das von Nancy Fraser thematisierte Problem akut werden, ob eine derartige Rechtfertigung den Rückgriff auf eine ethische Idee des guten Lebens erforderlich macht oder ohne jede Verankerung solcher Art auszukommen vermag (b). Schließlich wird sich als ein letztes Problem die Frage herauskristallisieren, wie die unterschiedlich gefaßten Leitprinzipien jeweils so auf die gesellschaftliche Realität anzuwenden sind, daß sie hier zur moralischen Beurteilung einer sozialen Konfliktlage herangezogen werden können; meine Vermutung ist, daß sich das ganze Maß der Differenzen zwischen unseren beiden Ansätzen erst an diesem Punkt vollständig offenbaren wird (c). Natürlich würde eine hinreichend differenzierte Beschäftigung mit den drei genannten Problemfeldern wesentlich mehr an Platz beanspruchen, als mir hier am Ende meiner Erwiderung zur Verfügung steht; daher muß ich mich auf eine stichwortartige Erläuterung unserer jeweiligen Differenzen in der Hoffnung beschränken, daß wir uns wenigstens über die Schwierigkeiten der zu lösenden Probleme einig werden.

(a) An verschiedenen Stellen meiner Erwiderung habe ich bislang, wie gesagt, von der normativen Idee der Anerkennung in einem bloß deskriptiven Sinn Gebrauch gemacht; dabei ging es stets um die Verteidigung der These, daß die normative Erwartung, die die Subjekte der Gesellschaft entgegenbringen, auf die soziale Anerkennung ihrer Fähigkeiten von seiten unterschiedlich generalisierter Anderer gerichtet ist. Die Implikationen dieses moralsoziologischen Befundes lassen sich in zwei Richtungen weiterentwickeln, deren erste die moralische Sozialisation der Subjekte, deren zweite die moralische Integration der Gesellschaft betrifft. Was die subjekttheoretische Seite anbelangt, so haben wir gute Gründe zu der Annahme, daß sich die individuelle Identitätsbildung generell über Stufen der Verinnerlichung sozial standardisierter Anerkennungsreaktionen vollzieht: das Individuum lernt, sich als ein sowohl vollwertiges als auch besonderes Mitglied der sozialen Gemeinschaft zu begreifen, indem es sich schrittweise anhand der befürwortenden Reaktionsmuster seiner generalisierten Interaktionspartner der spezifischen Fähigkeiten und Bedürfnisse versichert, die es als Persönlichkeit konstituieren.[76] Insofern ist jedes menschliche Subjekt elementar auf einen Kontext an sozialen Verkehrsformen angewiesen, die durch normative Prinzipien der wechselseitigen Anerkennung geregelt sind; und der Wegfall solcher Anerkennungsbeziehungen hat Erfahrungen der Mißachtung oder Demütigung zur Folge, die nicht ohne schädliche Konsequenzen für die Identitätsbildung des einzelnen Individuums sein können. Aus dieser engen Verzahnung von Anerkennung und Sozialisation ergibt sich nun aber in der entgegengesetzten Richtung, derjenigen eines angemessenen Begriffs der Gesellschaft, daß wir uns die soziale Integration nur als einen Prozeß der Inklusion durch geregelte Formen der Anerkennung vorstellen können: Gesellschaften stellen aus der Sicht ihrer Mitglieder nur in dem Maße legitime Ordnungsgefüge dar, in dem sie dazu in der Lage sind, verläßliche Beziehungen der wechselseitigen Anerkennung auf unterschiedlichen Ebenen zu gewährleisten. Insofern vollzieht sich die normative Integration von Gesellschaften auch nur auf dem Weg der Institutionalisierung von Anerkennungsprinzipien, die nachvollziehbar regeln, durch welche Formen der wechselseitigen Anerkennung die Mitglieder in den gesellschaftlichen Lebenszusammenhang einbezogen werden.[77]

Wenn wir uns von diesen sozialtheoretischen Prämissen leiten lassen, so ergibt sich daraus für mich die Konsequenz, daß eine politische Ethik oder Gesellschaftsmoral auf die Qualität der gesell-

76 Überlegungen dieser Art, wie sie sich bereits im »Kampf um Anerkennung« fanden (a. a. O., bes. Kap. 4 u. 5), habe ich inzwischen weiterentwickelt in: Axel Honneth, »Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse«, in: ders., *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt am Main 2003, S. 139-162.

77 Interessante Hinweise auf ein solches Konzept der gesellschaftlichen Legitimation, das die moralische Akzeptierbarkeit einer sozialen Rechtsordnung an die Voraussetzung von Chancen der Erfahrung sozialer Anerkennung bindet, finden sich bei Lawrence Thomas, »Characterizing the Evil of American Slavery and the Holocaust«, in: David Theo Goldberg/Michel Krausz (Hg.), *Jewish Identity*, Philadelphia 1993, S. 153-176. Natürlich ist auch der Gedanke des »Gesellschaftsvertrages«, so wie Barrington Moore ihn in seinem einschlägigen Buch (ders., *Ungerechtigkeit*, a. a. O.) entwickelt, in genau diesem Sinne zu verstehen.

schaftlich gewährleisteten Anerkennungsbeziehungen zugeschnitten sein muß: die Gerechtigkeit oder das Wohl einer Gesellschaft bemißt sich an dem Grad ihrer Fähigkeit, Bedingungen der wechselseitigen Anerkennung sicherzustellen, unter denen die persönliche Identitätsbildung und damit die individuelle Selbstverwirklichung in hinreichend guter Weise vonstatten gehen kann. Natürlich dürfen wir uns eine solche Wendung ins Normative nicht als einen bloßen Schluß von objektiven Funktionserfordernissen auf die Ideale gesellschaftlichen Zusammenlebens vorstellen; vielmehr können die Anforderungen der Sozialintegration nur deswegen als Hinweis auf die normativen Prinzipien einer politischen Ethik verstanden werden, weil und insofern sie sich in den sozialen Erwartungshaltungen der vergesellschafteten Subjekte selber widerspiegeln. Wenn diese Voraussetzung aber zutrifft, wofür nach meiner Überzeugung eine Vielzahl von Indikatoren spricht, von denen ich einige im ersten Kapitel genannt habe, dann scheint mir ein derartiger Übergang gerechtfertigt; wir orientieren uns dann bei der Wahl der Grundprinzipien, an denen wir unsere politische Ethik ausrichten wollen, nicht einfach an empirisch gegebenen Interessen, sondern nur an solchen relativ stabilen Erwartungshaltungen, die wir als subjektiven Niederschlag von sozialintegrativen Imperativen verstehen können. Vielleicht ist es nicht ganz falsch, hier von »quasi-transzendentalen Interessen« der menschlichen Gattung zu sprechen;[78] und möglicherweise mag es sogar gerechtfertigt sein, an dieser besonderen Stelle von einem »emanzipatorischen« Interesse zu reden, das auf den Abbau von sozialen Asymmetrien und Exklusionen gerichtet ist.

Nun hat sich ebenfalls schon gezeigt, daß solche Erwartungen sozialer Anerkennung mit dem Strukturwandel von Gesellschaften auch ihren Gehalt verändern können; nur ihrer Form nach stellten sie eine anthropologische Invariante dar, während sich ihre spezifische Ausrichtung und Orientierung dem jeweils etablierten Typ der sozialen Integration einer Gesellschaft verdankt. Hier ist nicht der angemessene Ort, um auch noch die weitergehende These zu verteidigen, daß der normative Strukturwandel von Gesellschaften seinerseits wiederum auf den Anstoß eines Kampfes um Anerkennung zurückzuführen ist; im ganzen habe ich durchaus die Vorstellung, daß wir mit Blick auf die gesellschaftliche Entwicklung wenigstens insofern von einem moralischen Fortschritt sprechen sollten, als die Forderung nach sozialer Anerkennung immer einen Geltungsüberhang besitzt, der für die Mobilisierung von nur schwer abweisbaren Gründen und Argumenten Sorge trägt und daher langfristig eine Qualitätssteigerung der Sozialintegration zustande bringt. Für die Zwecke meiner Erwiderung auf Nancy Fraser ist an dieser Stelle aber nur die Behauptung nötig, daß das grundlegende Interesse an sozialer Anerkennung inhaltlich stets durch die normativen Prinzipien geformt wird, die innerhalb einer gegebenen Gesellschaftsformation die elementaren Strukturen der wechselseitigen Anerkennung festlegen. Daraus ergibt sich nun nämlich die Schlußfolgerung, daß wir eine politische Ethik oder Gesellschaftsmoral heute an den drei Anerkennungsprinzipien orientieren sollten, die in unseren Gesellschaften regeln, welche legitimen Erwartungen auf die Anerkennung durch die anderen Gesellschaftsmitglieder bestehen können; mithin sind es die drei Grundsätze der Liebe, der Gleichheit und des Verdienstes, die zusammengenommen bestimmen, was gegenwärtig unter der Idee der sozialen Gerechtigkeit verstanden werden sollte. Bevor ich die Grundzüge dieser pluralen Gerechtigkeitskonzeption weiterentwickle, soll aber zunächst geklärt werden, in welchem Verhältnis sie zu der von Nancy Fraser umrissenen Vorstellung steht.

Auch Fraser scheint auf den ersten Blick ein Konzept sozialer Gerechtigkeit zu bevorzugen, das die Züge eines Pluralismus von unterschiedlichen Prinzipien oder Aspekten trägt; denn ihre zentrale Idee auf der normativen Ebene ist ja, daß nur die gemeinsame Beseitigung von ökonomischer Ungleichheit und kultureller Entwürdigung zur Etablierung einer gerechten Gesellschaft beitragen kann. Allerdings wird auf den zweiten Blick schnell deutlich, daß es sich dabei nicht eigentlich um einen Prinzipienpluralismus, sondern nur um die Vorstellung von zwei verschiedenen Anwendungsfeldern ein und desselben Grundprinzips handeln soll: die ökonomische Umverteilung und die kulturelle Anerkennung sind Maßnahmen, die ihre normative Rechtfertigung der Tatsache verdanken, daß sie die beiden Mittel der Durchsetzung des einen Ziels der »partizipatori-

78 Hiermit spiele ich natürlich auf das entsprechende Konzept beim früheren Habermas (ders., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1968) an, das ich weiterhin in geänderter Fassung für verteidigenswert halte. Einen vergleichbaren Gedankengang finde ich bei Jonathan Lear in der Idee, daß die menschliche Liebe »a basic natural force« repräsentiert (ders., *Love and its Place in Nature*, a. a. O., bes. Kap. 7).

schen Gleichheit« darstellen. Es ist dieses Ziel, das in dem Ansatz von Nancy Fraser die Rolle eines obersten Grundprinzips spielt, während die Bestimmung der zwei Typen von Ungerechtigkeit nur das Ergebnis seiner Anwendung auf die institutionellen Verhältnisse unserer Gesellschaften bildet. Wenn wir uns die damit verknüpften Unterschiede in der Architektonik klargemacht haben, so stellt sich zunächst die Frage, wie sich die normativen Intuitionen der beiden Ansätze zueinander verhalten: auf der einen Seite scheint hier die Vorstellung zu stehen, daß den Subjekten das gleiche Maß an Chancen zur Partizipation am gesellschaftlichem Leben zusteht, auf der anderen Seite hingegen die Idee, daß die Subjekte gleichermaßen das Maß an sozialer Anerkennung verdienen, das ihnen eine gelingende Identitätsbildung erlaubt. In einer Hinsicht ähneln sich diese beiden Intuitionen sehr stark, weil ja auch das Anerkennungskonzept die Möglichkeit der Identitätsbildung an die Voraussetzung der Teilnahme an sozialen Interaktionen knüpft und der Partizipation mithin einen hohen Stellenwert einräumt: nur das Subjekt, das durch die anerkennenden Reaktionen seiner sozialen Umwelt gelernt hat, »ohne Scham in der Öffentlichkeit aufzutreten»,[79] vermag das Potential seiner eigenen Persönlichkeit ungezwungen zu entwickeln und damit eine persönliche Identität auszubilden. Aber die damit gegebene Übereinstimmung, die sich zunächst ja nur der Vagheit des Begriffs der »gesellschaftlichen Partizipation« verdankt, darf über die tieferliegenden Differenzen keinesfalls hinwegtäuschen; auch wenn im Fall beider Intuitionen die Idee einer ungezwungenen Teilnahme am öffentlichen Leben eine prominente Rolle spielt, so dient sie bei Nancy Fraser doch vor allem einer Erläuterung dessen, was es heißt, heute von sozialer Gleichheit zu sprechen, bei mir hingegen einer Erläuterung des Umstands, daß die gelingende Identitätsbildung eine gesellschaftliche, »öffentliche« Seite besitzt.

Vielleicht ist es am besten, sich diesen markanten Unterschied zunächst auf nur indirekte Weise zu verdeutlichen. Zwar gehen Nancy Fraser und ich gemeinsam von der Vorstellung aus, daß unter Bedingungen moderner Gesellschaften jede Gerechtigkeitskonzeption in dem Sinn von vornherein einen egalitären Zug besitzen muß, daß sie alle Gesellschaftsmitglieder untereinander als gleichberechtigt

79 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London 1910, S. 351 f.

betrachtet und jedem von ihnen daher dieselbe Autonomie einräumt; aber der Unterschied zwischen unseren Ansätzen besteht im wesentlichen darin, daß bei Fraser jener Ausgangspunkt in der individuellen Autonomie sofort in Richtung der gesellschaftlichen Partizipation überschritten wird, während ich von der individuellen Autonomie zunächst auf das Ziel einer möglichst intakten Identitätsbildung schließe, als deren notwendige Voraussetzungen ich dann Verhältnisse der wechselseitigen Anerkennung ins Spiel bringe. Insofern liegen den beiden normativen Konzeptionen unterschiedliche Antworten auf die Frage zugrunde, wo wir von der Gleichheit aller Staatsbürger sprechen sollten; um es in der Terminologie einer Güterethik auszudrücken, bestimmt Nancy Fraser das Warum oder Wozu der Gleichheit mit dem Verweis auf das Gut der Partizipation, ich hingegen begreife jenes Wozu als das Gut der persönlichen Identitätsbildung, dessen Verwirklichung ich freilich auf Verhältnisse der wechselseitigen Anerkennung angewiesen sehe. Im Ausgang von diesen Differenzen in der Zielbestimmung der Gleichheit läge es nun nahe, in einem zweiten Schritt auch die Unterschiede in den Blick zu nehmen, die sich zwischen unseren Ansätzen in Hinblick auf die Quellen oder Ressourcen der Gleichheit auftun; dann nämlich müßte sich zeigen, warum ich es im Unterschied von Nancy Fraser für richtig halte, heute von einer pluralen Konzeption der sozialen Gerechtigkeit auszugehen. Aber bevor ich zu der damit angedeuteten Frage übergehen kann, muß zunächst das Problem behandelt werden, wie wir unsere unterschiedlichen Ausgangspositionen jeweils zu rechtfertigen vermögen; es ist dies die Stelle, an der Nancy Fraser vehemente Einwände gegen den Versuch vorbringt, die Idee der sozialen Gerechtigkeit an eine Konzeption des guten Lebens zurückzubinden.

(b) Auf indirekte Weise habe ich in dem bislang Gesagten schon angedeutet, wie ich mir die normative Rechtfertigung der Idee vorstelle, daß den Bezugspunkt einer Konzeption sozialer Gerechtigkeit die Qualität der gesellschaftlichen Anerkennungsbeziehungen bilden soll. Dabei gehe ich für moderne Gesellschaften von der Prämisse aus, daß das Worumwillen der sozialen Gleichheit die Ermöglichung der persönlichen Identitätsbildung für alle Gesellschaftsmitglieder zu sein hat; für mich ist diese Formulierung gleichbedeutend mit der Aussage, daß es die Ermöglichung von

individueller Selbstverwirklichung ist, die das eigentliche Ziel der Gleichbehandlung aller Subjekte in unseren Gesellschaften ausmacht. Die Frage ist nun, wie von einem solchen (liberalen) Ausgangspunkt aus zu der normativen Schlußfolgerung zu gelangen ist, daß es die Qualität der sozialen Anerkennungsverhältnisse ist, die den Kernbereich einer politischen Ethik oder Gesellschaftsmoral darstellen soll; hier ist meine bereits skizzierte Vorstellung, daß wir unsere Kenntnisse über die sozialen Voraussetzungen der persönlichen Identitätsbildung in einer Konzeption verallgemeinern sollten, die den Charakter einer Theorie der egalitären Sittlichkeit besitzt. In einer derartigen Konzeption bringen wir zum Ausdruck, welche Bedingungen wir nach bestem Wissen für unverzichtbar halten, um jedem einzelnen die gleiche Chance einer Verwirklichung seiner Persönlichkeit zu geben; beim frühen Rawls stecken Annahmen dieser (ethischen) Art in seiner Liste der »basis goods«, bei Joseph Raz in seiner Explikation der Voraussetzungen des menschlichen Wohlergehens, beim Hegel der »Rechtsphilosophie« schließlich in seiner kommunikationstheoretischen Bestimmung der Daseinsbedingungen des »freien Willens«.[80] Alle drei Autoren binden die Rechtfertigung ihrer Konzeption von sozialer Gerechtigkeit an eine ethische Theorie zurück, die zu umreißen hat, welche sozial zu beeinflussenden Voraussetzungen dem einzelnen Subjekt bei der Verwirklichung seiner Autonomie zur Verfügung stehen müssen; und aufgrund einer solchen Verknüpfung mit ethischen Prämissen werden diese Ansätze heute auch gerne einer Tradition des »teleologischen Liberalismus« zugeschlagen. Den Vorteil einer derartigen Konzeption erblicke ich darin, daß sie zu explizieren und zu begründen versucht, was den eher prozeduralistisch orientierten Versionen des Liberalismus meistens nur verschämt als eine verdeckte Prämisse zugrunde liegt: eine normative Idee der Zwecke, um derentwillen die Etablierung und Durchsetzung sozialer Gleichheit eine politische Aufgabe darstellt, die wir ethisch für hinreichend gut begründet halten.

Im Spektrum dieser beiden Alternativen nimmt der Vorschlag von

80 Vgl. John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1979, Kap. 2, § 15; Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford 1986, Kap. IV; G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Theorie Werkausgabe, Frankfurt am Main 1971, Bd. 7.

Nancy Fraser nun nach meiner Überzeugung eine unklare Zwischenposition ein. Auf der einen Seite scheint sie selber die Idee der sozialen Gleichheit an eine Zweckbestimmung binden zu wollen, die sie mit dem Begriff der »Partizipation« umschreibt; danach bemißt sich der Erfolg einer Durchsetzung von Gleichheit an dem Ziel, alle Mitglieder der Gesellschaft in die Lage zu versetzen, ohne Benachteiligung sozial zu partizipieren. Auf der anderen Seite aber will Nancy Fraser diese Zweckbestimmung nicht als Resultat einer Konzeption des guten Lebens, sondern nur als Erläuterung der sozialen Implikationen der Idee der individuellen Autonomie verstanden wissen; daher kann sie gegen eine ethische Überfrachtung der Anerkennungstheorie zu Felde ziehen, ohne ihrerseits gezwungen zu sein, Elemente einer Ethik in Anspruch zu nehmen. Unklar an der damit umrissenen Strategie ist nicht nur, ob sie in dem Sinn als prozeduralistisch aufgefaßt werden soll, daß die Idee der »Partizipation« als Hinweis auf genau die öffentliche Prozedur gilt, mit deren Hilfe die autonomen Subjekte die Koordinierung ihrer individuellen Freiheiten auf faire Weise zustande bringen; eine solche an Habermas orientierte Konzeption würde aber einen wesentlich dünneren, formalen Begriff des öffentlichen Lebens verlangen, als es Nancy Fraser in ihrer Idee der Partizipation vorzuschweben scheint, in die offenbar alle Dimensionen des Auftritts von Personen in der Öffentlichkeit einbezogen sein sollen – die demokratische Willensbildung, die Habermas mit seinem Begriff der »Volkssouveränität« meint, umfaßt weniger, als es Nancy Fraser bei ihren normativen Intuitionen lieb sein kann.[81] Wenn die Vorstellung der sozialen Partizipation aber umfassender sein soll als das Minimum, das im prozeduralen Begriff der demokratischen Willensbildung untergebracht ist, dann stellt sich erst recht die Frage, wie sie ohne Zuhilfenahme von ethischen Erwägungen gefüllt werden soll; denn über die Aspekte des öffentlichen Lebens, die für die Verwirklichung von individueller Autonomie von Bedeutung sind, belehrt uns nur eine wie auch immer bruchstückhaft entwickelte Konzeption des persönlichen Wohlergehens.

Weil Nancy Fraser diese interne Verschränkung nicht sieht, haftet ihrer Idee der partizipatorischen Gleichheit durchgängig etwas Will-

81 Vgl. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main 1992, Kap. III.

kürliches an; wir wissen nicht genau, warum die gleichberechtigte Teilnahme am öffentlichen Leben nur die Beseitigung von ökonomischer Ungleichheit und kultureller Demütigung voraussetzen soll, nicht aber auch Selbstachtung in bezug auf individuelle Leistungen oder eine sozialisatorisch erworbene Ich-Stärke; und auf derselben Ebene liegt auch die Unsicherheit darüber, warum nur die Ökonomie und die Kultur, nicht aber auch die Sozialisationssphäre oder das Recht als Dimensionen möglicher Behinderungen der Partizipation an der gesellschaftlichen Interaktion in den Blick treten. All diese Nachfragen drängen sich auf, weil Nancy Fraser ihren Begriff der »Partizipation« ohne Rückbesinnung auf die Funktionen einführt, die er im Hinblick auf die sozialen Voraussetzungen der individuellen Autonomie zu erfüllen hat; allein eine sorgfältige Analyse des Zusammenhangs, der zwischen der Verwirklichung von Autonomie und sozialen Interaktionsformen besteht, hätte sie vor einer solchen Unterbestimmung ihres normativen Leitbegriffs bewahren können. Es bedarf nur einer kurzen Erinnerung an den moralpsychologischen Aufwand, den John Rawls in seiner »Theorie der Gerechtigkeit« bei seiner Einführung des Grundgutes der »Selbstachtung« betreibt, um sich das ganze Ausmaß der Angewiesenheit der normativen Theorie auf derartige Versatzstücke einer Identitäts- oder Persönlichkeitstheorie klarzumachen, wie sie Nancy Fraser gerade in Abrede stellt.[82] Sobald im Ausgang von einer egalitären Idee individueller Autonomie eine Gerechtigkeitstheorie entwickelt werden soll, die auch substantielle Prinzipien einbezieht, sind wir auf theoretische Brückenargumente angewiesen, mit denen entweder Zielvorgaben oder Bedingungsverhältnisse systematisch begründet werden können; und wenn die entsprechende Lösung eben auf die Idee der gesellschaftlichen Partizipation hinausläuft, dann sind generalisierte Annahmen darüber nötig, inwiefern und in welchen Formen die Teilnahme an sozialen Interaktionen der individuellen Autonomie dienlich oder förderlich ist.

Im Unterschied zum frühen Rawls bin ich allerdings der Überzeugung, daß das Zusammentragen noch so vieler Befunde theoretischer Art nicht jenen Schritt ersetzen kann, der in der Verallgemeinerung unserer Kenntnisse zu einer stets vorgriffshaften Konzeption des guten Lebens bestehen muß; wir entwerfen eine solche Theorie zwar im

82 Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, a. a. O., Kap. 7, § 67.

Lichte all des uns zur Verfügung stehenden Wissens, können aber nicht die Hoffnung haben, sie jemals durch empirische Befunde oder theoretische Annahmen vollständig gedeckt zu sehen. Insofern besitzt auch die Anerkennungstheorie, insofern sie nun als eine teleologische Konzeption sozialer Gerechtigkeit verstanden wird, nur den Status eines hypothetisch generalisierten Entwurfs des guten Lebens: darin wird unter Verwendung konvergierender Wissensbestände festgehalten, welcher Formen der wechselseitigen Anerkennung die Subjekte heute bedürfen, um ihre Identität möglichst intakt entwickeln zu können.

(c) Ist mit diesen Überlegungen der normative Status der Anerkennungstheorie in Hinblick auf die Gerechtigkeitsfrage umrissen, so bleibt noch die nicht unbeträchtliche Aufgabe der Bestimmung der leitenden Prinzipien sozialer Gerechtigkeit offen; und auch die Frage, wie die entsprechenden Prinzipien in der Beurteilung sozialer Kämpfe zum Tragen kommen können, bedarf der Skizzierung wenigstens des Ansatzes einer Lösung. Im Unterschied zu Nancy Fraser, die ihre beiden Grundsätze der ökonomischen Gleichstellung und der Vermeidung kultureller Erniedrigung als instrumentelle Mittel der Durchsetzung partizipatorischer Gleichheit versteht, gehe ich von einer Pluralität dreier gleichrangiger Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit aus. Diese Dreiteilung ergibt sich aus der Überlegung, daß die Subjekte in modernen Gesellschaften bei ihrer Identitätsbildung auf drei Formen der sozialen Anerkennung angewiesen sind, die in den sphärenspezifischen Prinzipien der Liebe, der rechtlichen Gleichbehandlung und der sozialen Wertschätzung angelegt sind. Ich will zunächst die Idee einer solchen dreipoligen Gerechtigkeitstheorie rechtfertigen, bevor ich auf die Frage ihrer Anwendung auf aktuelle Konfliktszenarien zu sprechen komme.

Bislang habe ich meine Überlegungen nur bis zu dem Punkt skizziert, an dem deutlich wird, warum eine Gesellschaftsmoral auf die Qualität der sozialen Anerkennungsbeziehungen Bezug nehmen soll; das entscheidende Argument dafür erblicke ich in der hinlänglich begründeten These, daß die Möglichkeit der Verwirklichung von individueller Autonomie für das einzelne Subjekt von der Voraussetzung abhängt, durch die Erfahrung sozialer Anerkennung ein intaktes Selbstverhältnis entwickeln zu können. Es ist die Verknüpfung mit dieser ethischen Annahme, die nun in den Entwurf

einer Gesellschaftsmoral insofern ein zeitliches Element einwandern läßt, als sich die Struktur der vorauszusetzenden Anerkennungsverhältnisse mit dem historischen Prozeß nachhaltig ändert: Was die Subjekte jeweils als die Dimensionen ihrer Persönlichkeit betrachten können, für die sie legitimerweise soziale Anerkennung erwarten dürfen, bemißt sich an dem normativen Modus ihrer Einbeziehung in die Gesellschaft und damit an dem Grad der Ausdifferenzierung von Anerkennungssphären. Daher läßt sich die entsprechende Gesellschaftsmoral auch als eine Form der normativen Artikulation derjenigen Prinzipien verstehen, die in einer gegebenen Gesellschaftsformation regeln, in welcher Weise die Subjekte sich wechselseitig anzuerkennen haben.[83] Dieser zunächst nur affirmativen oder vielleicht sogar konservativen Aufgabe entspricht die Vorstellung, daß heute eine Gerechtigkeitstheorie drei gleichwertige Grundsätze umfassen muß, die wir allesamt als Anerkennungsprinzipien verstehen können: um von ihrer individuellen Autonomie tatsächlich Gebrauch machen zu können, steht es den einzelnen Subjekten gleichermaßen zu, je nach Art der Sozialbeziehung entweder in ihrer Bedürftigkeit, in ihrer Rechtsgleichheit oder schließlich in ihren sozialen Beiträgen anerkannt zu werden. Wie eine derartige Formulierung zu erkennen gibt, bemißt sich hier der Gehalt dessen, was wir als »gerecht« bezeichnen, jeweils an der Art der sozialen Beziehung, die die Subjekte miteinander unterhalten: Handelt es sich um eine durch Berufung auf Liebe geprägte Beziehung, so hat das Bedürfnisprinzip Vorrang, wohingegen in rechtlich geprägten Beziehungen der Gleichheitsgrundsatz Vorrang genießt und in kooperativen Beziehungen das Verdienstprinzip Geltung besitzt. Im Unterschied zu David Miller freilich, der auf einen vergleichbaren Pluralismus von drei Gerechtigkeitsprinzipien (need, equality, desert) hinauswill,[84] ergibt sich die von mir vorgeschlagene Dreiteilung weder aus der bloßen Übereinstimmung mit empirischen Resultaten der Gerechtigkeitsforschung noch aus der sozialontologischen Unterscheidung von Beziehungsmustern, sondern aus der Besinnung

83 Mit dieser historischen Umformulierung hoffe ich den Einwänden von Christopher Zurn (ders., »Anthropology and Normativity: A Critique of Axel Honneth's ›formal conception of ethical life‹«, in: *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 26, No. 1, 2000, S. 115-124) wenigstens in Teilen Rechnung getragen zu haben.

84 David Miller, *Principles of Social Justice*, Cambridge, Mass. 1999.

auf historisch hervorgebrachte Bedingungen der persönlichen Identitätsbildung: weil wir in einer Sozialordnung leben, in der die Individuen die Möglichkeit einer intakten Identität der affektiven Fürsorge, der rechtlichen Gleichstellung und der sozialen Wertschätzung verdanken, scheint es mir im Namen der individuellen Autonomie angemessen, die entsprechenden drei Anerkennungsprinzipien zum normativen Kern einer Konzeption sozialer Gerechtigkeit zu machen. Ein weiterer Unterschied zum Ansatz von David Miller betrifft den Umstand, daß er seine drei Prinzipien allein als Verteilungsgrundsätze verstanden wissen möchte, die sphärenspezifisch regeln, wie die sozial jeweils wertgeschätzten Güter verteilt werden sollen, während ich die drei Prinzipien zunächst als Anerkennungsformen zu begreifen suche, womit jeweils spezifische Einstellungen und moralische Rücksichtnahmen verknüpft sein sollen; und erst dort, wo sich aus diesen Typen des moralischen Respekts zugleich Konsequenzen in Hinblick auf die Verteilung bestimmter Güter ergeben, würde ich in einem indirekten Sinn auch von Verteilungsprinzipien sprechen.

Bei all diesen Unterschieden dürfen allerdings auch die wesentlichen Gemeinsamkeiten nicht vergessen werden, die zwischen den beiden Ansätzen bestehen. Ohne auf teleologische oder ethische Annahmen zurückzugreifen, geht auch David Miller von der Überzeugung aus, daß die moderne Idee der sozialen Gerechtigkeit in drei Facetten aufgeteilt werden sollte, die jeweils eine der Hinsichten benennen, in denen die Individuen gleichbehandelt werden müssen; dementsprechend unterscheidet er zwischen dem Bedürfnis-, dem Gleichheits- und dem Verdienstprinzip in derselben Weise, in der ich zuvor von der Differenzierung in die drei Anerkennungsprinzipien der Liebe, der rechtlichen Gleichheit und der sozialen Wertschätzung gesprochen habe. Es darf in beiden Fällen nicht überraschen, daß der Terminus der »Gleichheit« hier an zwei Stellen gleichzeitig auftaucht, weil damit die Unterscheidung von zwei Stufen der Gerechtigkeitskonzeption berührt ist: Es soll auf einer höheren Stufe gelten, daß es alle Subjekte gleichermaßen verdienen, je nach Art der sozialen Beziehung in ihrer Bedürftigkeit, ihrer rechtlichen Autonomie oder ihren Leistungen anerkannt zu werden; und von dem Prinzip der rechtlichen Autonomie muß dann auf der untergeordneten Stufe gelten, daß es die Idee der wechselseitigen Gleichbehandlung impliziert und daher im strikten Sinn einen egalitären Charakter be-

sitzt.[85] So läßt sich im Namen einer höherstufigen Gleichheit, um es paradox zu formulieren, je nach zu betrachtender Sphäre die Anwendung entweder des rechtlichen Gleichheitsgrundsatzes oder der beiden anderen, nicht strikt egalitären Anerkennungsprinzipien einklagen.

Aber die entscheidende Frage betrifft nun sicherlich das Problem, wie eine solche anerkennungstheoretische Konzeption von Gerechtigkeit über die bloß affirmative Aufgabe hinaus auch eine kritische, ja progressive Rolle übernehmen kann; denn umstritten ist zwischen Nancy Fraser und mir doch vor allem, inwiefern sich mit Hilfe der jeweiligen Theorie etwas Normatives über die Entwicklungsrichtung aussagen läßt, die die sozialen Auseinandersetzungen der Gegenwart nach Möglichkeit nehmen sollten. Bislang war bei mir nur von der affirmativen Rolle die Rede, die die skizzierte Gerechtigkeitskonzeption insofern ausüben können muß, als sie ein Bewußtsein von der irreduziblen Pluralität von Gerechtigkeitsprinzipien in der Moderne aufrechtzuerhalten versucht: es sind hier drei unabhängige, sphärenspezifische Prinzipien der Anerkennung, so habe ich deutlich machen wollen, die als distinkte Standards von Gerechtigkeit zur Geltung gebracht werden müssen, wenn die intersubjektiven Bedingungen der persönlichen Integrität aller Subjekte gleichermaßen geschützt werden sollen. Freilich ist mit einem solchen Differenzierungsvermögen, das sich mit Michael Walzer vielleicht als eine gerechtigkeitsimmanente »Art of Seperation« bezeichnen ließe,[86] noch nichts über die kritische Rolle gesagt, die eine derartige Gerechtigkeitskonzeption dann übernehmen können muß, wenn die moralische Bewertung sozialer Kämpfe zur Diskussion steht. Es kann sich in diesem zweiten Fall nicht mehr einfach um die Aufgabe handeln, bereits existierende, sozial verankerte Gerechtigkeitsprinzipien in ihrer ganzen Pluralität zu explizieren, sondern es muß um den ungleich schwierigeren Versuch gehen, aus dem pluralen Gerechtigkeitskonzept normative Kriterien zu entwickeln, mit deren Hilfe sich aktuelle Entwicklungen im Lichte zukünftiger Möglichkeiten kritisieren lassen. Wer sich dabei nicht in einen kurzsichtigen Aktualismus verstricken möchte, der nur von den Zielsetzungen momentan einflußreicher Sozialbewegungen ausgeht,[87] wird nicht umhin kommen, die Entwicklung solcher Kriterien in Verknüpfung mit Aussagen über den moralischen Fortschritt von Gesellschaften im ganzen vorzunehmen; denn die Bewertung aktueller Auseinandersetzungen verlangt, wie jüngst noch einmal Maeve Cooke mit großer Klarheit gezeigt hat, eine Beurteilung des normativen Potentials, das bestimmte Forderungen im Hinblick auf Veränderungen besitzt, die nicht nur kurzfristige Verbesserungen versprechen, sondern eine nachhaltige Anhebung des moralischen Niveaus der Sozialintegration erwarten lassen.[88] Insofern bedarf es der Einbettung der bislang nur grob umrissenen Gerechtigkeitstheorie in den umfassenden Rahmen einer Fortschrittskonzeption, die dazu in der Lage ist, eine gerichtete Entwicklung in der moralischen Verfassung von Gesellschaften zu benennen; erst von hier aus läßt sich mit einem nicht nur relativistischen Begründungsanspruch zeigen, inwiefern gewisse soziale Forderungen es verdienen, als normativ gerechtfertigt gelten zu können.[89]

Nun läßt sich auf diesen letzten Seiten nicht einmal die rohe Skizze einer derartigen Fortschrittskonzeption vorlegen. Zwar habe ich in meiner Erwiderung bislang immer wieder verstreut Hinweise auf die Notwendigkeit und zugleich Möglichkeit einer Konzeption der gerichteten Entwicklung von sozialen Anerkennungsverhältnissen gegeben; aber hier kann ich nicht mehr als eine stichwortartige Zusammenfassung liefern, die im wesentlichen die Funktion haben soll, das anerkennungstheoretische Konzept der Gerechtigkeit in die

85 Zu einer derartigen Unterscheidung von »first-order justice« und »second-order justice«, die es durchaus erlaubt, im Namen universaler Gerechtigkeit (als Unparteilichkeit) etwa eine Fürsorgeethik auf der zweiten Stufe einzuklagen, vgl. die bestechenden Überlegungen von Brian Barry, *›Justice als Impartiality‹*, Oxford 1995, Kap. 9 und 10.

86 Michael Walzer, »Liberalism and the Art of Seperation«, in: *Political Theory*, Vol. 12 (1984), (dt. in: ders., *Zivile Gesellschaft und anerkannte Demokratie*, Berlin 1992, S. 38-63).

87 Dies ist natürlich die Gefahr, in die ich Nancy Fraser auch mit ihren normativpolitischen Vorschlägen geraten sehe. Insofern entspräche der Einseitigkeit ihrer Sozialdiagnose (vgl. oben Kap. I) auch eine Einseitigkeit auf der Ebene der Anwendung ihrer normativen Gerechtigkeitsidee.

88 Maeve Cooke, »Between ›Objectivism‹ and ›Contextualism‹: The Normative Foundations of Social Philosophy«, in: *Critical Horizon*, Vol. 1, No. 2 (2000), S. 193-227.

89 Hinweise auf eine solche Konzeption moralischen Fortschritts, die mit der Vorstellung der »Ausweitung« von Anerkennungsbeziehungen rechnet, finden sich bereits in: Honneth, *Kampf um Anerkennung*, a. a. O., Kap. 9.

Lage zu versetzen, normativ gerechtfertigte Urteile über soziale Auseinandersetzungen in der Gegenwart liefern zu können.

Schon an der Stelle, an der ich einen Überblick über die Anerkennungsverhältnisse liberalkapitalistischer Gesellschaften gegeben habe, mußte ich natürlich implizit eine Reihe von Annahmen über die moralische Richtung der gesellschaftlichen Entwicklung unterstellen; denn nur unter der Voraussetzung, daß es sich bei der neuen Ordnung um eine moralisch überlegene Form der Sozialintegration handelt, konnten im folgenden dann deren interne Prinzipien als legitimer, gerechtfertigter Ausgangspunkt für den Entwurf einer politischen Ethik betrachtet werden. Wie alle intern ansetzenden Gesellschaftstheoretiker, die von der Legitimität der modernen Sozialordnung ausgehen, sei es Hegel, Marx oder Durkheim, so mußte auch ich mithin zunächst eine moralische Überlegenheit der Moderne annehmen, indem ich ihre normative Verfassung als das Ergebnis einer gerichteten Entwicklung in der Vergangenheit voraussetzte. Dabei habe ich die Kriterien, die es mir erlaubten, die Ausdifferenzierung von drei distinkten Anerkennungssphären als einen moralischen Fortschritt zu beschreiben, nur eher beiläufig zur Erwähnung gebracht: Mit der Herausbildung der drei getrennten Sphären, so hatte es geheißen, wächst die Chance für alle Mitglieder des neuen Gesellschaftstyps, einen höheren Grad an Individualität zu erlangen, weil sie entlang der verschiedenen Anerkennungsmuster mehr über ihre eigene Persönlichkeit in Erfahrung zu bringen vermögen. Wenn diese Hintergrundüberzeugungen nun im nachhinein explizit gemacht werden, so ergeben sich zwei Kriterien, die zusammengenommen die Rede von einem Fortschritt in den Anerkennungsverhältnissen rechtfertigen können: Wir haben es auf der einen Seite mit einem Prozeß der Individualisierung zu tun, also der Steigerung von Chancen der legitimen Artikulation von Persönlichkeitsanteilen, auf der anderen Seite mit einem Prozeß der sozialen Inklusion, also der wachsenden Einbeziehung von Subjekten in den Kreis der vollwertigen Gesellschaftsmitglieder. Es ist leicht zu sehen, inwiefern diese beiden Kriterien mit der sozialtheoretischen Ausgangsprämisse einer Anerkennungstheorie in der Weise intern verknüpft sind, daß sie zwei Möglichkeiten der Steigerung von sozialer Anerkennung umreißen: wenn sich die soziale Integration von Gesellschaften auf dem Weg der Etablierung von Anerkennungsverhältnissen vollzieht, durch die die Subjekte in Aspekten ihrer Persönlichkeit soziale Bestätigung erhalten und damit zu Gesellschaftsmitgliedern werden (vgl. oben, S. 205), dann kann sich die moralische Qualität dieser Sozialintegration durch eine Steigerung entweder der »anerkannten« Persönlichkeitsanteile oder aber der Einbeziehung von Individuen verbessern – kurz, durch Individualisierung oder durch wachsende Inklusion. Von hier aus scheint es dann gerechtfertigt, den Durchbruch zur modernen, liberalkapitalistischen Sozialordnung als einen moralischen Fortschritt zu begreifen, weil mit der Ausdifferenzierung der drei Anerkennungssphären der Liebe, der Rechtsgleichheit und des Leistungsprinzips zugleich eine Steigerung an sozialen Individualisierungsmöglichkeiten als auch ein Wachstum an sozialer Einbeziehung einhergeht. Wesentlich an dieser qualitativen Verbesserung ist vor allem die Tatsache, daß mit der Entkoppelung von rechtlicher Anerkennung und sozialer Wertschätzung auf der basalsten Ebene zugleich jene Idee zum Durchbruch gelangt, der zufolge von nun alle Subjekte gleichermaßen durch die Partizipation an Anerkennungsverhältnissen die gleiche Chance der individuellen Selbstverwirklichung erhalten müssen.

Ist damit in wenigen Stichworten begründet, warum sich die moralische Infrastruktur moderner, liberalkapitalistischer Gesellschaften als der legitime Ausgangspunkt einer politischen Ethik betrachten läßt, so stellt sich im weiteren die Frage, wie sich innerhalb solcher Gesellschaften moralische Fortschritte bewerten lassen können. Es ist klar, daß sich eine Lösung dieses Problems nur im Rahmen jenes tripolaren Gerechtigkeitsmodells wird finden lassen, das mit der Ausdifferenzierung der drei Anerkennungssphären als eine normative Realität entstanden ist: weil sich das, was von nun an »gerecht« genannt werden soll, je nach Sphäre an der Idee entweder der Bedürfnisresponsivität, der Rechtsgleichheit oder der Leistungsgerechtigkeit bemißt, werden sich auch die Parameter moralischen Fortschritts innerhalb der neuen Sozialordnung nur unter Bezug auf alle drei Prinzipien definieren lassen. Was das heißen kann, läßt sich in einem ersten Schritt anhand des Gedankens eines »Geltungsüberhangs« erläutern, den ich im Zusammenhang der Einführung der drei Anerkennungssphären bereits zur Erwähnung gebracht habe. Erst im Anschluß daran kann ich in einem zweiten Schritt dann zeigen, daß sich die kritische Aufgabe einer anerkennungstheoretischen Gerechtigkeitskonzeption nicht auf das advokatorische Einklagen jenes sphärenspezifischen Geltungsüberschusses beschränken muß, son-

dern auch die innovative Überprüfung der Grenzziehungen zwischen den Geltungssphären umfassen kann. Allerdings muß ich mich auch hier wieder mit knappen Erläuterungen begnügen.

Fortschritte innerhalb von sozialen Anerkennungsverhältnissen vollziehen sich, so hatte ich bislang gesagt, entlang der beiden Dimensionen der Individualisierung und der sozialen Inklusion: Entweder werden neue Persönlichkeitsanteile der wechselseitigen Anerkennung erschlossen, so daß das Maß an sozial bestätigter Individualität steigt, oder ein Mehr an Personen wird in die bereits existierenden Anerkennungsverhältnisse einbezogen, so daß der Kreis der sich wechselseitig anerkennenden Subjekte anwächst. Mit der neuen, dreigeteilten Anerkennungsordnung, die die moderne Gesellschaft des Kapitalismus entstehen läßt, wird nun allerdings unklar, ob dieses (doppelte) Fortschrittskriterium überhaupt noch Anwendung finden kann; denn die drei Anerkennungssphären sind jeweils durch normative Prinzipien gekennzeichnet, die intern eigene Maßstäbe dafür an die Hand geben, was als »gerecht« oder »ungerecht« gelten kann. Hier hilft nach meiner Überzeugung nur der bereits skizzierte Gedanke weiter, daß jene drei Anerkennungsprinzipien jeweils einen spezifischen Geltungsüberhang besitzen, dessen normative Bedeutung in der Tatsache eines ständigen Kampfes um ihre angemessene Anwendung und Auslegung zum Ausdruck gelangt: Stets ist es innerhalb einer jeden Sphäre möglich, erneut eine moralische Dialektik von Allgemeinem und Besonderem in Gang zu setzen, indem unter Berufung auf das allgemeine Anerkennungsprinzip (Liebe, Recht, Leistung) ein besonderer Gesichtspunkt (Bedürfnis, Lebenslage, Beitrag) eingeklagt wird, der unter den Bedingungen der bislang praktizierten Anwendung noch nicht angemessen Berücksichtigung gefunden hat (S. 170 f.). Es ist dieser Geltungsüberhang der Anerkennungsprinzipien gegenüber der Faktizität ihrer sozialen Auslegung, an die nun die skizzierte Gerechtigkeitstheorie anknüpfen kann, um der Aufgabe der Kritik gewachsen zu sein: Gegenüber den herrschenden Praktiken der Auslegung macht sie geltend, daß es bislang vernachlässigte, besondere Tatbestände gibt, deren moralische Berücksichtigung eine Ausweitung der jeweiligen Anerkennungssphäre verlangen würde. Freilich vermag eine solche Kritik nur dann einen Gesichtspunkt zu gewinnen, der ihr die Unterscheidung von begründeten und unbegründeten Formen der Besonderung erlaubt, wenn sie das zuvor umrissene allgemeine Fortschrittskriterium in die

Semantik der jeweiligen Anerkennungssphäre übersetzt hat: was hier als eine vernünftige, als eine legitime Forderung gelten kann, zeigt sich an der Möglichkeit, die Konsequenzen ihrer möglichen Implementierung als einen Zugewinn an Individualität oder Inklusion verstehen zu können.

Auch wenn diese Formulierungen von weitem an die Hegelsche Geschichtsphilosophie erinnern könnten, so sollen damit doch nur die theoretischen Bedingungen benannt werden, unter denen das anerkennungstheoretische Konzept der Gerechtigkeit heute eine kritische Rolle übernehmen kann. Die Identifikation von moralisch gerechtfertigten Ansprüchen, die für eine solche Aufgabe erforderlich scheint, ist nur möglich, wenn zunächst diejenigen Gerechtigkeitsprinzipien benannt werden, unter Berufung auf die überhaupt legitimerweise Forderungen erhoben werden können; dem entspricht in meinem Modell die Vorstellung, daß wir es in unseren Gesellschaften mit drei fundamentalen Anerkennungsprinzipien zu tun haben, die jeweils einen spezifischen, normativen Geltungsüberhang besitzen, der das Einklagen von bislang unberücksichtigt gebliebenen Differenzen oder Tatbeständen erlaubt. Um nun aus der Vielzahl derartiger Besonderungen, die in den sozialen Kämpfen um Anerkennung typischerweise eingeklagt werden, diejenigen herauszusondern, die moralisch gerechtfertigt sind, bedarf es zweitens aber der Anwendung eines wie explizit auch immer formulierten Fortschrittskriteriums; denn nur solche Forderungen, die potentiell zur Ausweitung sozialer Anerkennungsverhältnisse beitragen, können tatsächlich als normativ begründet gelten, weil sie in Richtung einer Steigerung des moralischen Niveaus der Sozialintegration weisen. Die beiden Maßstäbe der Individualisierung und der Zunahme an Inklusion, die ich zuvor umrissen habe, stellen die Kriterien dar, mit deren Hilfe sich eine solche Abwägung vornehmen läßt.

Nun bedürfte es sicherlich einer gewissen Plausibilisierung, um kenntlich zu machen, wie das genannte Fortschrittskriterium innerhalb der drei Anerkennungssphären überhaupt zur Anwendung gebracht werden kann; denn nur für die Sphäre des modernen Rechts scheint es in gewissem Umfang klar zu sein, was es heißt, von einem Fortschritt in der Applikation des Gleichheitsgrundsatzes zu sprechen,[90] während für die Anerkennungsprinzipien der »Liebe« und der

90 Vgl. etwa Habermas, *Faktizität und Geltung*, a. a. O., Kap. IX.

»Leistung« Vergleichbares nicht behauptet werden kann. Wie in vielen normativen Zusammenhängen, so hilft es auch hier wohl zunächst weiter, das positive Kriterium negativ umzuformulieren und dementsprechend die Idee einer Beseitigung von entsprechenden Hindernissen zum Ausgangspunkt zu nehmen:[91] So mag ein moralischer Fortschritt in der Sphäre der Liebe bedeuten, schrittweise jene Rollenklischees, Stereotype und kulturellen Zuschreibungen zu beseitigen, die der Möglichkeit einer wechselseitigen Anpassung an die Bedürfnisse der Anderen strukturell im Wege stehen; und für die Anerkennungssphäre der sozialen Wertschätzung wird ein solcher Fortschritt dementsprechend bedeuten, jene kulturellen Konstruktionen radikal zu hinterfragen, die in der Vergangenheit des industriellen Kapitalismus für die Auszeichnung von nur einem kleinen Kreis von Tätigkeiten mit dem Titel der »Erwerbsarbeit« gesorgt haben.[92] Allerdings stellt sich nun einem derartigen sektoral ausdifferenzierten Fortschrittsmodell eine weitere Schwierigkeit entgegen, auf die ich zum Schluß zu sprechen kommen möchte, weil mit ihr die ganze Komplexität der zu bewältigenden Aufgabe deutlich wird.

Schon bei der Erläuterung des Umstandes, daß mit dem Ausbau des Sozialstaates das Prinzip der rechtlichen Gleichbehandlung in die Sphäre der leistungsbezogenen Wertschätzung vorgedrungen ist, war klargeworden, inwiefern moralische Fortschritte in der modernen Sozialordnung auch auf dem Weg neuer Grenzziehungen zwischen den einzelnen Anerkennungssphären zustande kommen können; denn es steht ja außer Frage, daß es im Interesse der ständig von ökonomischer Verelendung bedrohten Schichten war, einen Teil der sozialen Statussicherung vom Leistungsprinzip abzukoppeln und statt dessen zu einem Gebot der rechtlichen Anerkennung zu machen. Von einem moralischen Fortschritt können wir in derartigen Fällen einer Grenzverschiebung dann sprechen, wenn sich durch die partielle Umstellung auf ein neues Prinzip die sozialen Bedingungen der persönlichen Identitätsbildung für die Mitglieder einzelner Gruppen oder Klassen nachhaltig verbessern; und es scheinen vor allem Prozesse der Verrechtlichung zu sein, also Expansionstendenzen des Prinzips der rechtlichen Gleichbehandlung, denen das Potential innewohnt, korrigierend in andere Anerkennungssphären einzugreifen und hier für die Sicherstellung von minimalen Identitätsbedingungen Sorge zu tragen. Es ist dieser Umstand, der zu erkennen gibt, welche moralische Logik jener Grenzverschiebung zugrunde liegt, solange sie von der Sphäre des Rechts aus in Richtung der beiden anderen Anerkennungssphären verläuft: Weil das normative Prinzip des modernen Rechts, verstanden als Grundsatz des wechselseitigen Respekts unter autonomen Personen, von Haus aus einen nicht konditionalen Charakter besitzt, können sich darauf alle Betroffenen in dem Augenblick berufen, in dem sie die Bedingungen der individuellen Autonomie in anderen Sphären nicht mehr hinreichend gewahrt sehen. Beispiele für solche »von unten« angestoßenen Prozesse der Verrechtlichung stellen nicht nur jene bereits erwähnten Kämpfe für die Durchsetzung von sozialen Rechten dar, sondern auch die weitverzweigten Debatten, die heute über die rechtliche Garantie von reziproker Gleichbehandlung in Ehe und Familie geführt werden; hier lautet das zentrale Argument, daß sich angesichts der strukturellen Vorherrschaft von Männern in der Privatsphäre die Bedingungen für eine Selbstbestimmung der Frauen nur dann sicherstellen lassen, wenn sie in Form von vertraglich gesicherten Rechten garantiert und damit zu einem Gebot der rechtlichen Anerkennung gemacht werden.[93]

Aus diesen Überlegungen muß der Schluß gezogen werden, daß ein anerkennungstheoretisches Konzept der Gerechtigkeit eine kritische Aufgabe nicht nur dort übernehmen kann, wo es um die advokatorische Verteidigung von moralischen Fortschritten in den jeweiligen Anerkennungssphären selber geht. Vielmehr bedarf es stets auch einer reflexiven Überprüfung der Grenzen, die sich zwischen den Hoheitsgebieten der unterschiedlichen Anerkennungsprinzipien jeweils etabliert haben, weil nie der Verdacht auszuschließen ist, daß die gegebene Arbeitsteilung zwischen den moralischen Sphären

91 Zu einem solchen negativistischen Verfahren vgl. exemplarisch: Avishai Margalit, *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, a. a. O.; eine Diskussion bietet Jonathan Allen, »Decency and the Struggle for Recognition«, in: *Social Theory and Practice*, Vol. 24, Nr. 3, 1998, S. 449-469.

92 Vgl. Kocka, »Erwerbsarbeit ist nur ein historisches Konstrukt«, a. a. O.

93 Zu Argumenten dieser Art vgl. generell: Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family*, New York 1989; in überzeugender Weise verteidigt ein solches Konzept des »Rechts« Jeremy Waldron, »When Justice replaces Affection: The need for rights«, in: *Liberal Rights. Collected Papers 1981-1991*, Cambridge, UK 1993, S. 370-391.

die Chancen der individuellen Identitätsbildung beeinträchtigt; und nicht selten wird eine derartige Infragestellung zu dem Ergebnis gelangen, daß eine Ausweitung von individuellen Rechten vonnöten ist, da unter dem Regime der normativen Prinzipien von »Liebe« oder »Leistung« die Bedingungen von Respekt und Autonomie nicht hinreichend gewährleistet sind. Allerdings kann hier der kritische Geist eines solchen Gerechtigkeitskonzepts mit der eigenen Bewahrungsfunktion stets wieder in Konflikt geraten, da es bei aller moralischen Legitimation für Grenzverschiebungen immer auch die Notwendigkeit einer Aufrechterhaltung der Sphärentrennung gibt – denn die Bedingungen der individuellen Selbstverwirklichung sind in der modernen Gesellschaft nur sozial gesichert, so haben wir gesehen, wenn die Subjekte die Erfahrung einer intersubjektiven Anerkennung nicht allein ihrer persönlichen Autonomie, sondern auch ihrer spezifischen Bedürfnisse und ihrer besonderen Fähigkeiten machen können.

Nancy Fraser
Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth

Inhalt

Wer heutzutage das Projekt der Kritischen Theorie erneuern möchte, verschreibt sich einer geradezu entmutigenden Aufgabe.[1] Anders als zu Zeiten der frühen Frankfurter Schule läßt sich keine politische Kultur mehr voraussetzen, die es erstens emanzipatorischen Bestrebungen ermöglichen würde, am Programm des Sozialismus anzusetzen, in der zweitens der Arbeiterbewegung eine Schlüsselstellung unter den sozialen Bewegungen zukommt und in der sich schließlich egalitäre Maximen eines breiten Rückhalts erfreuen. Vielmehr sieht man sich nun mit einer »Erschöpfung utopischer Kräfte auf seiten der Linken« und mit einer dezentrierten Ausbreitung sozialer Bewegungen konfrontiert, welche überdies eher die Anerkennung ihrer spezifischen Gruppenmerkmale als wirtschaftliche Gleichheit fordern.[2] Im Gegensatz zu ihren Vorgängern können die heutigen Exponenten Kritischer Theorie den Marxismus nicht mehr als eine Art Urvermächtnis auffassen, an der sich jedweder Anspruch auf dem Feld des Kulturellen oder Psychischen festmachen kann. Dank der Verquikkung des Neoliberalismus mit der sogenannten »kulturellen Wende« muß das Verhältnis von Kultur und Kapitalismus nun inmitten eines Umfelds thematisiert werden, in dem man sich darauf eingeschworen hat, jegliche Kritik der politischen Ökonomie zu unterdrücken. Zudem kann man heutzutage, anders als in den Tagen der ersten Linkshegelianer, die Gesellschaft nicht mehr im Sinne eines kulturell homogenen und geschlossenen Ganzen auffassen, innerhalb dessen über politische Forderungen nach ethischen Maßstäben und durch Berufung auf einen einzigen, unbestrittenen Wertehorizont zu befinden wäre. Wegen der komplexen Vorgänge, die unter dem eher unzulänglichen Ausdruck »Globalisierung« zusammengefaßt werden, müssen mittlerweile unterschiedlichste Kontexte berücksichtigt werden, in denen sich die Werthorizonte vervielfältigen, aufspalten und überlappen. Schließlich können die Kritischen Theoretiker von

1 Für ihre Diskussionsbereitschaft und ihre hilfreichen Anmerkungen zu diesem Kapitel bin ich einigen Kollegen zu Dank verpflichtet: Vor allem zu nennen sind Amy Allen, Seyla Benhabib, Maria Pia Lara, Martin Saar und Eli Zaretsky.

2 Jürgen Habermas, »Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien«, in: ders., *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main 1985, S. 141-163.

heute – im Unterschied zu ihren Vorläufern – nicht mehr davon ausgehen, daß sämtliche normativ gerechtfertigten Ansprüche sich auf den Nenner ein und desselben Programms für einen institutionellen Wandel bringen lassen. Vielmehr müssen sie sich nun den Grenz- und Härtefällen zuwenden (etwa solchen Fällen, in denen Minderheiten kulturelle Anerkennung beanspruchen, dies aber mit den Forderungen nach Geschlechtergerechtigkeit konfligiert), um uns zu zeigen, wie diese einer Lösung zuzuführen sind.

Unter besagten Bedingungen steht meine Debatte mit Axel Honneth. Als Reaktion auf ebendiese neuen Herausforderungen haben wir beide einen Vorschlag dafür gemacht, wie man den begrifflichen Unterbau der Kritischen Theorie rekonstruieren könnte. In der Hoffnung, ihren Maßgaben nach wie vor Genüge zu leisten, haben wir beide einen Rahmen umschrieben, in dem die Kategorie der Anerkennung eine Schlüsselrolle spielt. In unseren Theorien zielt diese Kategorie auf mehrere Desiderate: Auf der einen Ebene verhilft sie dazu, den Standpunkt der Kritik in Hinblick auf die aktuellen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen zu verorten; auf einer zweiten Ebene dient sie dazu, den Ort der Kultur innerhalb des gegenwärtigen Kapitalismus zu bestimmen; und auf einer dritten Ebene verspricht sie, Gerechtigkeitsstandards zu formulieren, anhand deren die augenblicklichen Forderungen zu beurteilen sind. Mithin steht Anerkennung für uns beide im Mittelpunkt, wenn es darum gehen soll, die Kritische Theorie auf unter gegenwärtigen Bedingungen angemessene Art und Weise zu rekonstruieren.

Trotz alledem situieren Honneth und ich die »Anerkennung« auf unterschiedliche Weise. Er schlägt ein monistisches System vor, in dem diesem Begriff eine beherrschende Stellung zukommt. Seiner Ansicht nach reicht es für eine Kritische Theorie schon hin, Anerkennung »differenziert« aufzufassen. Es bestehe kein Bedarf nach einer zweiten kategorialen Achse, die verteilungsbedingte Ungerechtigkeit und die ökonomische Logik eines »global« operierenden Kapitalismus visiert. Angeblich genügt schon die Anerkennung, um sämtliche normativen Defizite der gegenwärtigen Gesellschaft zu erfassen, sämtliche gesellschaftlichen Prozesse, die jene allererst hervorrufen, und sämtliche politischen Hindernisse, denen diejenigen ausgesetzt sind, die einen emanzipatorischen Wandel zu bewirken suchen.

Mein eigenes Verständnis von Anerkennung unterscheidet sich

davon ganz erheblich. Weit davon entfernt, die Totalität des moralischen Lebens zu erfassen, fungiert Anerkennung für mich als eine entscheidende, aber eingeschränkte Dimension sozialer Gerechtigkeit. Deswegen hege ich gar nicht erst die Hoffnung, jedwede Form sozialer Unterordnung einzig und allein mit diesem Konzept zu erfassen. Die »Ordnung der Anerkennung«, so wie sie in der kapitalistischen Gesellschaft besteht, bietet nur einen Aspekt eines umfassenderen Komplexes, der auch Marktmechanismen mit einbegreift. Dementsprechend kann mir ein Ansatz, der sich ausschließlich um die Frage der Anerkennung dreht, nicht genügen. Vielmehr müßte die Kritische Theorie das Problem der Anerkennung auf einer kategorialen Achse ansiedeln, die wiederum innerhalb eines umfassenderen Rahmens liegt, eines Rahmens, der auch die Verteilungsfrage berücksichtigt. Deshalb habe ich in meiner Theorie – als Alternative zu Honneths Monismus – einen »perspektivisch dualistischen« Rahmen von Verteilung *und* Anerkennung vorgeschlagen.

Welchen dieser beiden Ansätze sollte nun der Verfechter der Kritischen Theorie vorziehen? Die Wahl hängt von drei Fragen ab, die sich für die gegenwärtige Debatte als zentral herauskristallisiert haben. Die erste Frage betrifft dasjenige, was Honneth den »empirischen Bezugspunkt« der Kritischen Theorie genannt hat. Zu einer Zeit, da Marxsche Meta-Erzählungen jedwede Glaubwürdigkeit eingebüßt haben, kann es keinen metaphysisch auserkorenen Urheber von Emanzipation mehr geben und ebensowenig einen a priori benennbaren Adressaten von Kritik. In Ermangelung derartiger essentialistischer Garantien steht die Kritik vor einem dezentrierten Ensemble sozialer Bewegungen, deren Ansprüche oftmals Identitätsprobleme betreffen und zudem, normativ betrachtet, mehrdeutig sind. In diesem Kontext gibt es kein Entkommen vor der drängenden Frage: Wie soll sich die Kritische Theorie im Verhältnis zu der gegenwärtigen politischen Lage und insbesondere im Verhältnis zu den Bewegungen, die Anerkennung einfordern, verorten? Wie kann sie innerhalb der empirischen Welt festen Fuß fassen und zugleich eine kritische Haltung bewahren?

Eine zweite Frage betrifft den Ort der Kultur innerhalb der nun anbrechenden neuen Phase kapitalistischer Gesellschaften. Abwechselnd als Postfordismus, Globalisierung und Informationszeitalter bezeichnet, wird diese Phase durch ein neues Gewicht der Kultur charakterisiert – man denke nur an die Rolle von Religion und eth-

nischer Zugehörigkeit bei der Bildung sozialer Identitäten, an das geschärfte Bewußtsein für kulturelle Differenzen, an die verlängerte Reichweite globaler Medien oder an die verschärften kulturellen Auseinandersetzungen, die heutzutage die Kämpfe um Anerkennung kennzeichnen. In diesem Zusammenhang erscheinen theoretische Ansätze, die den Primat der Wirtschaft festschreiben wollen, völlig fehl am Platze, während sich Theorien, die der Kultur einen Vorrang einräumen, großer Beliebtheit erfreuen. Dadurch sieht sich die Kritische Theorie einer Reihe neuer Herausforderungen ausgesetzt: Wie soll sie die nun anbrechende Phase des Kapitalismus verstehen, in der die Auseinandersetzung um kulturelle Belange eine derart prominente Rolle spielt? Und mit welchem gesellschaftstheoretischen Rüstzeug soll sie zu Werke gehen? Wie soll sie sich positionieren im Verhältnis zur »kulturellen Wende« der Gesellschaftstheorie?

Eine dritte Frage betrifft die normativen Standards, auf denen die Kritik basiert. Abermals hat man hierbei den beschleunigten Globalisierungsprozeß in Rechnung zu stellen, bei dem hochgradige wirtschaftliche Verflechtung mit vermehrter Interaktion zwischen den Kulturen einhergeht. In einem solchen Kontext gibt es kein allgemeinverbindliches, autoritatives Ideal menschlichen Wohlergehens. Vielmehr lebt jeder in nächster Nähe mit »Anderen«, deren Auffassung des guten Lebens sich von der eigenen beträchtlich unterscheidet. In solch einer Situation kann sich die Kritische Theorie nicht auf einen einheitlichen, klar definierten Bestand ethischer Ideale verlassen. Doch genausowenig kann sie sich dem fröhlichen – und unweigerlich verhohlen normativen – Anti-Normativismus an den Hals werfen, der zuletzt in poststrukturalistischen Kreisen zur Mode geworden ist. Auf welche normativen Standards kann sich die Kritische Theorie unter diesen Umständen stützen und aufgrund welcher Art von Rechtfertigung?

Im folgenden werde ich darlegen, inwiefern sich meine Position zu diesen drei Fragen von derjenigen Honneths unterscheidet. In allen drei Fällen werde ich die relativen Vorzüge seines Monismus der Anerkennung und meines perspektivischen Dualismus der Umverteilung und Anerkennung abschätzen. Und für jeden der drei Fälle werde ich zeigen, daß Honneths Ansatz vergleichsweise unzulänglich ist. Als erstes werde ich nachweisen, daß er keinen glaubwürdigen empirischen Bezugspunkt für die Kritische Theorie liefert; zweitens, daß er den Ort der Kultur innerhalb des gegenwärtigen Kapitalismus

nicht stichhaltig zu bestimmen vermag; und drittens, daß er keine normativen Standards dafür bereitzustellen vermag, die heutigen Forderungen nach Anerkennung zu beurteilen. Ich werde ebenso darlegen, daß das eigentliche Problem in allen Fällen ein und dasselbe ist: Honneth überstrapaziert die Kategorie der Anerkennung bis hin zu dem Punkt, da sie ihre kritische Kraft einbüßt. Indem er den Begriff der Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit aufbläht, macht er aus einer beschränkten, aber treffsicheren Handhabe der Gesellschaftskritik ein stumpfes Allzweckinstrument, mit dem den Herausforderungen unserer Zeit nicht Herr zu werden ist.

I. Der Ort der Erfahrung in der Kritischen Theorie Gegen die Reduktion politischer Soziologie auf Moralpsychologie

Die Frage nach einem »empirischen Bezugspunkt« wurde in dieser Debatte aufgeworfen, weil sowohl Honneth als auch ich ein Wesensmerkmal der Kritischen Theorie nach wie vor gutheißen: ihre Dialektik von Immanenz und Transzendenz. Wir beide glauben nicht an den angeblich archimedischen Punkt der traditionellen Theorien, die vorgeben, gesellschaftliche Zustände von einem erhabenen Standpunkt aus zu beurteilen, die also eine Art göttlichen Blick für sich in Anspruch nehmen, der von der betreffenden Gesellschaft völlig unabhängig wäre. Wir beide setzen demgegenüber voraus, daß Kritik nur insofern eine gewisse Zugkraft haben kann, als sie jene Spannungen und unverwirklichten Möglichkeiten ans Licht bringt, die der fraglichen Konfiguration in gewisser Weise innewohnen. Überdies suchen wir beide eine kritische Sprache zu entwickeln, die auch jene gesellschaftlichen Subjekte anzusprechen vermag, welche aufzuklären wir antreten. Indessen weisen sowohl Honneth als auch ich den starken Zug zur Verinnerlichung zurück, der die historistische Hermeneutik auszeichnet. Keineswegs damit zufrieden, jene Bedeutungen ans Tageslicht zu fördern, die in den bestehenden Traditionen sedimentiert sind, setzen wir beide voraus, daß der Kritik nur dann ein radikales Potential zu eigen sein kann, wenn sie die Kluft zwischen Normen und Fakten offenhält. Wir beide nehmen an, daß stichhaltige Normen den konkreten Kontext überschreiten, der sie hervor-

bringt. Deswegen suchen wir beide nach Begriffen mit einem »Mehrertrag an Gültigkeit«, ohne uns dabei auf Kritik zu beschränken, die rein immanent wäre.

Allgemein gesprochen treten damit sowohl Honneth als auch ich für das der Kritischen Theorie eigentümliche Ziel ein, der Immanenz und Transzendenz zugleich gerecht zu werden. Indem wir einen Mittelweg zwischen positivistischer Äußerlichkeit und historistischer Immanenz zu finden hoffen, versuchen wir beide, in der gesellschaftlichen Welt festen Fuß zu fassen und dabei dennoch über diese hinaus zu gelangen.

Doch sind wir uns darüber nicht einig, wie dieses gemeinsame Ziel am besten zu erreichen wäre. Honneths Strategie, der Immanenz und Transzendenz gerecht zu werden, besteht darin, die Kritische Theorie auf eine Moralpsychologie des vorpolitischen Leidens zu gründen. Indem er Immanenz mit subjektiver Erfahrung gleichsetzt, kann er die Kritik nur dadurch mit ihrem gesellschaftlichen Kontext verbinden, daß er ihre normativen Begriffe von den Leiden, Motivationen und Erwartungen gesellschaftlicher Subjekte ableitet. Diese Strategie ist jedoch riskant, weil sie das Normative ins Gegebene aufzulösen droht. Um dieser Gefahr zuvorzukommen, hat sich Honneth dazu entschlossen, sich von den politischen Disputen der Gegenwart fernzuhalten. Die Transzendenz will er dadurch sicherstellen, daß er eine »unabhängige« Schicht moralischer Erfahrung ansetzt, die von den Ansprüchen der öffentlichen Sphäre unbeeinflußt bliebe. Weil er die Überidentifikation mit gegenwärtigen sozialen Bewegungen fürchtet, jedoch einen empirischen Bezugspunkt sucht, will er im unterschwelligen alltäglichen Leiden, das noch nicht politisiert worden ist, einen Bestand ursprünglicher Erfahrung finden. Mit dem Anspruch, diese Erfahrung zu rekonstruieren, behauptet er dann, die vereinzelte und grundlegende moralische Erwartung freigelegt zu haben, die aller sozialen Unzufriedenheit zugrunde liegt: daß persönliche Identitäten angemessen anerkannt werden. Seiner Ansicht nach folgt daraus, daß der Drang, die Anerkennung von Identität zu gewährleisten, den Kern aller moralischen Erfahrung und die Tiefenstruktur jeglicher Normativität darstellt. Deshalb sollte die Kritische Theorie diesen Imperativ als Kernstück in ihr Begriffssystem aufnehmen.

Allgemein gesprochen gründet Honneth also seinen Monismus der Anerkennung auf eine Moralpsychologie des vorpolitischen Leidens. Doch anstatt eine wahrhafte Dialektik von Immanenz und Transzendenz zu entwerfen, hat diese Strategie an allen Ecken und Enden mit beträchtlichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Zum Beispiel ist Honneths Verständnis von vorpolitischer Erfahrung dubios. Ungeachtet seiner Berufung auf empirische Studien ist es keineswegs ausgemacht, daß die alltägliche Unzufriedenheit stets eine Angelegenheit verweigerter Anerkennung darstellt. In der Tat ist der Gedanke, eine einzige Motivation liege jeder derartigen Unzufriedenheit zugrunde, prima facie unplausibel. Eine weniger tendenziöse Lektüre eines breiteren Korpus sozialwissenschaftlicher Literatur würde zweifelsohne eine Vielzahl von Motiven offenbaren – einschließlich des Unmuts über unverdiente Privilegien, dem Abscheu vor Grausamkeiten, der Aversion gegen willkürliche Machtanwendung, der Abneigung gegen massive Einkommens- und Wohlstandsgefälle, der Antipathie gegen Ausbeutung, des Widerwillens gegen Überwachung und der Entrüstung darüber, marginalisiert oder ausgeschlossen zu werden. (Die Liste wäre natürlich noch um ein Vielfaches länger, wenn sie auch all die weniger ehrenwerten Motive berücksichtigen würde, die sich in die alltägliche Unzufriedenheit mischen – etwa den Haß auf diejenigen, die als andersartig gelten.) *Könnte* man diese Motivationen unter eine zusammenfassende normative Rubrik subsumieren, wäre diese nicht so klar bestimmt wie etwa die Erwartung, seine persönliche Identität anerkannt zu sehen. Sie müßte vielmehr allgemeiner gehalten sein, etwa nach Art der Erwartung, fair behandelt zu werden. Dieser Ansatz könnte Erfahrungen berücksichtigen, die Honneth übergehen muß: etwa das Gefühl des eklatanten Mangels an Fairneß in sozialen Zusammenhängen, die etwa einige Menschen zur völligen Verelendung verdammen, während andere in märchenhaftem Reichtum schwelgen – eine Erfahrung, die etwa in Michael Harringtons Buch *The other America*[3] dokumentiert ist. Zweifelsohne verletzen derlei Zustände jedwede grundsätzliche Auffassung vom gleichen moralischen Wert aller Menschen (ein Gedanke, den ich im dritten Abschnitt untersuchen werde); und mit Sicherheit verhindern sie im sozialen Leben jede partizipatorische Parität. Doch tut man sich damit keinen Gefallen, wenn man sie als Verletzung sozialer Identität deutet. Beharrt man darauf, verschiebt

3 Michael Harrington, *The other America. Poverty in the United States*, New York 1962.

man seinen Interessenschwerpunkt weg von der Gesellschaft und hin zum Ich, womit man dem Begriff der Verletzung einen übermäßig personalisierten Sinn unterlegt.[4] Weit davon entfernt, Licht in die Angelegenheit zu bringen, besteht der Nutzeffekt einzig und allein darin, den Begriff der Anerkennung bis hin zu seiner Auflösung zu strapazieren. Deswegen wäre es besser, die versagte Anerkennung als einen eklatanten Mangel an Fairneß von seiten der anderen aufzufassen als sie als den Wesenskern alles alltäglichen Leidens anzusehen.

Indes ist jenes Verständnis vorpolitischen Leidens nicht der einzige fragwürdige Teil in Honneths Strategie. Noch problematischer ist, daß er dieses Leiden als privilegierten Bezugspunkt der Kritischen Theorie versteht. Diese Zuschreibung ist auf mehreren Ebenen in Frage zu stellen. Empirisch gesehen ist keineswegs klar, ob solches Leid tatsächlich von dem normativen Vokabular unberührt bleibt, das in der Öffentlichkeit zirkuliert. Zweifelsohne gibt es in demokratischen Gesellschaften keine Mauer, die den Alltag von der öffentlichen politischen Auseinandersetzung abschotten würde. Daraus folgt nun aber, daß die alltägliche Erfahrung von Ungerechtigkeit, die Honneth als politisch unschuldig hinstellt, in Wirklichkeit von zahlreichen Idiomen durchdrungen ist, durch die Forderungen öffentlich artikuliert werden – man denke nur an Jane Mansbridges Ethnographie des »Alltagsfeminismus«, die zeigt, daß die augenscheinlich unpolitischen Erfahrungen der US-amerikanischen Frauen von interpretativen Schemata durchzogen sind, die aus dem politischen Feminismus stammen.[5] Überdies ist es schon rein begriffslogisch inkonsistent, sich auf eine Erfahrungsschicht zu berufen, die zugleich empirisch nachweisbar und ursprünglich ist. Ein derartiger geradezu exemplarischer »Mythos des Gegebenen« kann gar nicht erst in Rechnung stellen, daß wir zur moralischen Erfahrung niemals Zugang haben können, ohne auf normative Diskurse zurückzugreifen. Schließlich infiltrieren letztere unweigerlich nicht nur die Erfahrungen aller sozialen Akteure, sondern auch die Perspektiven derjenigen, die sie beobachten.[6] Deswegen kann es, um einen Ausdruck Richard Rortys zu entlehnen, auch keine »unabhängige« Moralpsychologie geben, die die »Sprache der Moral selbst« erfaßt.[7] Schließlich ist es unter einem normativen Gesichtspunkt zweifelhaft, ob eine vorpolitische Erfahrung tatsächlich einen besseren Bezugspunkt abgibt als die Ansprüche sozialer Bewegungen, welche Honneth ja zurückweist. Letztere haben immerhin den Vorteil, daß sie einer kritischen Überprüfung im Rahmen einer öffentlichen Deliberation zugänglich sind. Unartikuliertes Leiden ist dagegen per definitionem vor öffentlicher Hinterfragung gefeit. Wenn also die Bezugspunkte der Kritischen Theorie auf normativer Ebene verläßlich sein sollen, wenn sie, anders gesagt, uns dabei behilflich sein sollen, dasjenige begrifflich zu fassen, was wirklich die Bezeichnung Ungerechtigkeit *verdient*, dann sind die Ansprüche der sozialen Bewegungen mindestens ebenso geeignete Kandidaten wie eine unthematisierbare vorpolitische Unzufriedenheit.[8]

Nichtsdestominder will ich derlei Ansprüche keineswegs als eine alternative Begründung Kritischer Theorie verfechten, obschon dies Honneth meinem Standpunkt irrigerweise zuschreibt. Im Gegenteil: Ich habe prinzipielle Einwände gegen *jeden* Versuch, ein normatives System auf einen privilegierten Bestand von Erfahrungen zu grün-

4 Eine solche Auffassung ist noch aus einem anderen Grund problematisch, auf den ich im dritten Abschnitt ausführlicher zu sprechen komme. Wenn man sich auf die subjektiven Gefühle des Opfers kapriziert, gefährdet man damit die Möglichkeit, Gerechtigkeitsforderungen demokratisch beurteilen zu können. Letzteres erfordert öffentliche Deliberation, die sich mit der Gültigkeit der fraglichen Ansprüche beschäftigt – eine Angelegenheit, die wiederum erfordert, daß die vermeintlich Anspruchsberechtigten ihren Fall durch öffentlichkeitsrelevante Gründe geltend machen und nicht durch subjektive Gefühle.

5 Jane Mansbridge, *Everyday Feminism*, University of Chicago Press (im Druck).

6 Wilfred Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge/Mass. 1997.

7 Ich entlehne den Ausdruck »die Sprache der Moral selbst« aus Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt am Main 2000. Interessanterweise scheint Honneth selbst diesem Sachverhalt zuzustimmen, wenn er im Laufe seines Essays einräumt, daß die moralische Erfahrung tatsächlich von gesellschaftlich und historisch entfalteten Idiomen normativen Urteilens »geprägt« sei. Und doch schafft er es nicht, seine volle Tragweite zu berücksichtigen. Indem er eine derartige »Prägung« unzulässigerweise auf seine drei Untertypen des Anerkennungsdiskurses beschränkt, wird es ihm unmöglich, die historische Entfaltung und Institutionalisierung jener Moraldiskurse zu berücksichtigen, die sich nicht in erster Linie auf Anerkennung berufen.

8 In der Tat versteht man derlei Ansprüche am besten als artikulierte Rekonstruktionen eines vormals unartikulierten Leids. Überdies sind soziale Bewegungen, verstanden als der selbstorganisierte Ausdruck solchen Leidens, mindestens ebenso dazu angetan, die Erfahrung der fraglichen Subjekte zu artikulieren, wie die Sozialwissenschaftler, deren Interpretationen Honneth ja privilegiert.

den. Diese Strategie ist nicht zuletzt deswegen mangelhaft, weil sie sämtliche Tatbestände über einen Kamm schert. Indem sie auf der Unabkömmlichkeit eines, und zwar nur eines einzigen Bezugspunktes beharrt, verleiht sie diesem ein Übermaß an Autorität und behandelt ihn letztlich wie ein unfehlbares Maß aller Dinge. Indes sollte kein Bestand an Erfahrungen, seien diese nun vorpolitisch oder nicht, der kritischen Überprüfung vorenthalten werden. Das angemessenere Vorgehen besteht darin, die verschiedensten Zugangswege zur gesellschaftlichen Wirklichkeit offenzuhalten, keinem von ihnen ein absolutes Privileg zuzugestehen und sie kritisch gegeneinander abzugleichen. Besonders im Falle subjektiver Erfahrungen, die Honneth leider für bare Münze nimmt, ist ein derartiger Abgleich vonnöten. Weil sie notorisch unzuverlässig sind, müssen solche Erfahrungen objektiven, erfahrungsfernen Prüfsteinen ausgesetzt werden, wie etwa Strukturanalysen zur gesellschaftlichen Hierarchiebildung oder einer politischen Soziologie sozialer Bewegungen. Solche Bezugspunkte sind sicherlich empirisch verankert, doch gehen sie nicht direkt aus einer subjektiven Erfahrung hervor. Im Gegenteil, sie stellen unverzichtbare Bezugsgrößen dar, wenn es darum geht, die Gültigkeit erfahrungsgestützter Ansprüche einzuschätzen.

Honneth jedoch ist nicht gewillt, Erfahrungen zu überprüfen. In seinen Augen haben moralpsychologische Fragen nach der subjektiven Motivation schon als solche Vorrang gegenüber Fragen gesellschaftlicher Zurechnung und normativer Rechtfertigung. Deshalb leiten sich auch von der Frage, was die subjektive Erfahrung von Ungerechtigkeit motiviere, sämtliche Parameter für seinen Zugang zu anderen kritischen Schlüsselfragen her, zu Schlüsselfragen wie derjenigen, wie es um die hegemoniale Grammatik politischer Forderungen bestellt ist oder um die sozialen Prozesse, die Ungerechtigkeit institutionalisieren, oder auch um die normativen Kriterien dafür, Forderungen zu beurteilen. Anders gesagt, sobald bei Honneth die Moralpsychologie behaupten kann, Mißachtung sei die alleinige Unrechtserfahrung *bona fide*, folgt alles andere von selbst: sämtliche politische Forderungen haben in Ansprüche auf Anerkennung übersetzt zu werden; sämtliche Arten der Benachteiligung müssen als verweigerte Anerkennung interpretiert und auf die Anerkennungsordnung der Gesellschaft zurückgeführt werden; und sämtliche Gerechtigkeitskriterien müssen auf Unterarten der Anerkennung reduziert werden. Was daraus entsteht, ist ein überraschend traditionelles

Theoriegebäude: eine Konstruktion mit festem Fundament, in der die Moralpsychologie die politische Soziologie, die Gesellschaftstheorie und Moralphilosophie trägt und über Gebühr beschränkt, in der sie unzulässigerweise diese Forschungsfelder zurechtstutzt und in ihre relative Eigengesetzlichkeit eingreift.

Honneths Versuch, eine gültige Dialektik von Immanenz und Transzendenz zu entwerfen, wird durch das Zusammenfallen der beschriebenen Unzulänglichkeiten zum Scheitern verdammt. Anstatt einen wahrhaft immanenten empirischen Bezugspunkt zu ermitteln, dient seine Beschwörung des vorpolitischen Leids als Vorwand dafür, eine quasi-transzendentale Moralpsychologie einzuführen, und diese behauptet, ein für allemal geklärt zu haben, daß Anerkennung stets die einzige und zureichende Moralkategorie ist. Dadurch wird der Primat der Anerkennung anthropologisch begründet und unterhalb der Ebene historischer Kontingenz verschanzt. Somit wird über den vermeintlichen Anspruch auf Immanenz hinweggetäuscht. Sicherlich verschafft Honneth auch der geschichtlichen Entwicklung einigen Raum, indem er zuläßt, daß Anerkennung sich »ausdifferenziert«, sobald Gesellschaften Fortschritte machen. Doch statt einem genuin historischen Denken vorzuarbeiten, wird der Geschichtsverlauf durch diesen Ansatz vorherbestimmt: Historische Ereignisse können die Anerkennung lediglich in unterschiedliche »Sphären« ausdifferenzieren; niemals können sie neue Moralkategorien ins Leben rufen, die ihrerseits keine bloße Spielart der Anerkennung wären. Ungeachtet seines Gestus der Historisierung ordnet Honneth zu guter Letzt das Moment der Immanenz demjenigen der Transzendenz unter. Und doch erweist sich auch die Transzendenz am Ende als illusorisch. Letztendlich bietet der Monismus der Anerkennung keinen kritischen Ausgangspunkt bei der Analyse der gegenwärtigen politischen Kultur. Im Gegenteil, er spiegelt auf unkritische Art und Weise die einseitige Faszination für eine Politik der Anerkennung wider, die heutzutage herrscht. Daraus muß man folgern, daß er eher dazu beiträgt, die gegenwärtige Mode zu bestätigen als ihre Angemessenheit zu hinterfragen. Somit liegt die abschließende Folgerung klar zutage: Honneth gelingt es nicht, in der gegebenen gesellschaftlichen Welt Fuß zu fassen und zugleich über sie hinauszuweisen.

Was aber ist die Alternative zu seiner Strategie? Der Zugang, den ich vorgeschlagen habe, geht nicht von subjektiven Erfahrungen aus, sondern von *dezentrierten Diskursen der Gesellschaftskritik*. Deshalb

sucht er auch nicht die Perspektive eines bestimmten Subjekts widerzuspiegeln, sei dieses nun individuell oder kollektiv, vorpolitisch oder politisch. Vielmehr will ich die Kritik mit ihrem gesellschaftlichen Kontext dadurch verbinden, daß ich mich von Anfang an auf die *populären Auffassungen von sozialer Gerechtigkeit* konzentriere, die für die Gesellschaft ihre hegemoniale Grammatik von Disputen und Deliberationen darstellen. Weit davon entfernt, unmittelbare Erfahrungen widerzuspiegeln, konstituieren diese populären Auffassungen unpersönliche diskursive Formationen, über die moralische Ablehnung und sozialer Protest vermittelt werden. Als solche stellen sie für die Kritische Theorie einen nichtsubjektiven Bezugspunkt dar. Dadurch wird es möglich, die Theorie von jener subjektzentrierten Philosophie zu lösen, welche von Honneth vorausgesetzt wird, und ihr im Rahmen der linguistischen Wende einen eigenen Ort anzuweisen.

Dies will ich genauer ausführen. Populäre Auffassungen von Gerechtigkeit drücken nicht die Perspektive einer festgelegten Reihe von sozialen Subjekten aus. Und genausowenig gehören sie ausschließlich einer einzigen gesellschaftlichen Domäne zu. Vielmehr bilden sie überpersönliche normative Diskurse, die in demokratischen Gesellschaften ventiliert werden und die dabei nicht nur die öffentliche politische Sphäre, sondern auch den Arbeitsplatz, den Haushalt und zivilgesellschaftliche Assoziationen durchdringen. Dadurch formieren sie eine moralische Grammatik, auf die sich soziale Akteure in *jedweder Sphäre* berufen können (und dies auch tun), um gesellschaftliche Zustände zu bewerten. Wie ich im ersten Kapitel ausgeführt habe, stellen heutzutage die wichtigsten populären Auffassungen von Gerechtigkeit auf Anerkennung und Umverteilung ab. Entgegen Honneths Auffassung werden sie nicht nur von organisierten Bewegungen artikuliert, sondern auch von organisatorisch nicht weiter eingebundenen einzelnen in ihren alltäglichen Umfeldern.[9]

Somit dienen in meinem Ansatz populäre Auffassungen als erster empirischer Bezugspunkt. Doch genießen sie deswegen noch kein absolutes Privileg. Im Gegensatz zu Honneths vorpolitischem Leid bilden sie kein sakrosanktes Fundament, von dem sich das Moralsystem der Kritischen Theorie herleiten müßte. Im Gegenteil, die

9 Jane Mansbridge, *Everyday Feminism*, a. a. O.

Kritische Theorie muß deren Angemessenheit in Augenschein nehmen – und dies von mindestens zwei unabhängigen Perspektiven aus. Der Theoretiker muß zunächst aus der Perspektive der Gesellschaftstheorie entscheiden, ob die hegemoniale Grammatik des Disputs innerhalb einer Gesellschaft ihrer Sozialstruktur entspricht, und dann aus der Perspektive der Moralphilosophie, ob die Normen, auf die sie sich beruft, moralisch gültig sind.

Auf diese Weise bewertet, werden den heutzutage populären Auffassungen von Gerechtigkeit zwiespältige Zeugnisse ausgestellt. Einerseits deckt die gesellschaftstheoretische Untersuchung auf, daß sowohl Umverteilung als auch Anerkennung bestimmten Modi gesellschaftlicher Integration und Hierarchisierung entsprechen, die wiederum die gegenwärtige Gesellschaft kennzeichnen. Die Plausibilität, die sie auf den ersten Blick haben, läßt sie geeignet erscheinen für die kritische Reflexion der gegenwärtigen Bedingungen. Andererseits deckt die Gesellschaftstheorie auf, daß Verteilung und Anerkennung unlösbar mit der sozialen Wirklichkeit verschlungen sind. Daher zeigt sie die Unzulänglichkeit einer politischen Kultur, die beide Begriffe voneinander entkoppelt und sie als unvereinbar hinstellt. Auf ähnliche Art und Weise zeitigt die moralphilosophische Untersuchung gemischte Ergebnisse. Einerseits deckt sie auf, daß sowohl Verteilung als auch Anerkennung substantielle Dimensionen von Gerechtigkeit bilden, woraus folgt, daß beide Konzeptionen Grundsätze mit normativer Gültigkeit zu generieren vermögen. Andererseits zeigt sie auch beider Irreduzibilität und gegenseitige Beeinflussung, wodurch nicht nur die Unzulänglichkeiten eines jeden Monismus (sei dieser nun auf Verteilung oder Anerkennung gegründet) an den Tag kommen, sondern auch die Versäumnisse einer politischen Kultur, die die beiden Dimensionen nicht innerhalb eines breiteren und übergreifenden moralischen Rahmens zu integrieren vermag. Das Fazit lautet, daß die populären Auffassungen von Gerechtigkeit heutzutage weder gänzlich in die Irre gehen noch wirklich befriedigend sind. Zugleich plausibel und auf Rekonstruktion angewiesen, stellt die gegenwärtige Grammatik der Auseinandersetzung einen empirischen Bezugspunkt dar, dessen vollständige und angemessene Entwicklung über die augenblickliche Konstellation hinausweist.

Allgemein gesprochen ist damit mein Ansatz – im Gegensatz zu demjenigen Honneths – nicht auf tiefere Begründungen angewiesen (*nonfoundational*). Daraus folgt, daß seine innere Struktur sich von

Honneths Vorgehensweise abhebt. Insbesondere die Verschiebung von der Erfahrung zum Diskurs dezentriert die Moralpsychologie, und dadurch wird neuer Raum geschaffen für das Studium politischer Kultur, das nun zusammen mit der Gesellschaftstheorie, der Moralphilosophie und der politischen Theorie das konstitutive Element aller Kritischen Theorie darstellt. Und doch fungiert keines dieser Forschungsfelder als Basis eines anderen, wie es bei Honneth der Fall ist. Keines ist gegen seine Revidierung gefeit. Vielmehr steht jedes in Wechselwirkung mit den anderen, wodurch ein gegenseitiger Abgleich und, wo nötig, auch ein Korrektiv geschaffen wird. Und die Ergebnisse eines solchen Vorgehens sind in zweierlei Hinsicht triftig: Einerseits spornt der Nachdruck, der heute auf die Anerkennung gelegt wird, dazu an, einen kritischen Blick auf jene Gesellschaftstheorien und Moralphilosophien zu werfen, die kulturell verwurzelte Ungerechtigkeiten in puncto Status vernachlässigen. Anderseits ist, wie ich gerade ausgeführt habe, dieser Nachdruck seinerseits der Korrektur durch die letztgenannten Disziplinen ausgesetzt. Daraus resultiert nun aber ein hermeneutischer Zirkel, innerhalb dessen eine Vielzahl begründungsunabhängiger Elemente in einen dezentrierten Prozeß wechselseitigen Abgleichs gebracht wird, um letztlich eine Art korrektives Gleichgewicht herzustellen. Deshalb lernt in meinem Ansatz die Kritische Theorie von der gegenwärtigen politischen Kultur und bewahrt zugleich ihre kritische Unabhängigkeit.

Folglich unterscheidet sich meine Konzeption Kritischer Theorie von derjenigen Honneths erheblich. Wie wir gesehen haben, setzt er ein fest fundiertes Gebäude voraus, in dem die Moralpsychologie die Gesellschaftstheorie und die Moralphilosophie begründet und beschränkt. Für mich ist die Kritische Theorie dagegen polyzentrisch und multilateral. Wenn wir zu guter Letzt den Gedanken zurückweisen, daß die Erfahrung dieser Theorie als Fundament dienen kann, verliert die Moralpsychologie ihren privilegierten Ort. Die Frage nach der subjektiven Motivation verliert ihren Primat vor der Frage, wie bestimmte Phänomene soziologisch zu erklären sind und wie eine normative Rechtfertigung möglich sein kann. Die Reflexion über die Ursachen von Ungerechtigkeit und die Kriterien zur Rechtfertigung von Forderungen wird somit nicht mehr limitiert. Statt dessen erlangen beide Untersuchungsweisen ihre relative Autonomie wieder. In der Gesellschaftstheorie steht es uns frei, die unterschiedlichen Typen von Ungerechtigkeit, ihre Ursachen und die nötigen

Abhilfen begrifflich zu erfassen, ganz unabhängig davon, wie sie erfahren werden. Auf ähnliche Weise können wir in der Moraltheorie bestimmte Normen festlegen, mittels deren Forderungen nach Gerechtigkeit zu beurteilen sind, und dies ungehindert vom Diktat einer mangelhaften Psychologie. In der politischen Soziologie können wir schließlich die hegemonial angelegte normative Grammatik untersuchen, die Konflikte und Dispute strukturiert. Dadurch wird die Kritische Theorie von den künstlichen Beschränkungen eines a priori festgelegten Monismus befreit, der die Idee der Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit aufbläht und sie damit jeder kritischen Kraft beraubt.

Im selben Zuge stellt die polyzentrische Alternative, die ich vorgeschlagen habe, eine Struktur in Aussicht, innerhalb deren sowohl der Immanenz als auch der Transzendenz Genüge geleistet wird. Es ist unverkennbar, daß die populären Auffassungen von Gerechtigkeit in der gesellschaftlichen Welt den Ort der Immanenz besetzen, ganz genauso wie die populären Normen, die in die Auffassungen eingebettet sind. Doch handelt es sich bei ihnen nicht um statische Formen einer starren Normativität. Anstatt dem Gegebenen auf Gedeih und Verderb ausgeliefert zu sein, sind sie unter den Bedingungen der Moderne dafür offen, historisch erweitert, radikalisiert und transformiert zu werden. Unter dem Druck, neuartigen Problemstellungen begegnen zu können, und jederzeit der kreativen Wiederaneignung unterworfen, transzendieren die Normen, die in der besagten volkstümlichen Grammatik enthalten sind, die soziale Welt, von der sie ja ausgehen. Die Idee der partizipatorischen Parität ist ein treffendes Beispiel. Wie ich im dritten Abschnitt darlegen werde, ist diese Idee eine Radikalisierung weitverbreiteter populärer Gleichheitsnormen, deren Reichweite und Substanz sich im Laufe der Geschichte immens erweitert hat. Unter diesen Voraussetzungen ist das Prinzip einer partizipatorischen Parität in der bestehenden gesellschaftlichen Welt verankert. Gleichzeitig weist es jedoch auch über diese Welt hinaus, verlangt doch seine vollständige Verwirklichung einen grundlegenden strukturellen Wandel der Gesellschaft. Deshalb stellt die partizipatorische Parität, genauso wie die populären Auffassungen, von denen sie ausgeht, für die Kritische Theorie einen wichtigen Bezugspunkt dar – einen nichtsubjektiven Bezugspunkt, in dem die Erfordernisse der Immanenz und Transzendenz zusammenlaufen. Und somit ist auch an dieser Stelle die Schlußfolgerung klar:

Anders als Honneth behauptet, ist mein Ansatz keineswegs dem Gegebenen verhaftet, weil er nicht »unabhängig« in der Moralpsychologie fundiert ist. Im Gegenteil, er gestattet eine radikale Kritik der gegenwärtigen Gesellschaft, ja befördert sie sogar.

Axel Honneth hat zu bedenken gegeben, die wesentliche Differenz zwischen unseren beiden Standpunkten bestehe darin, daß sein Ansatz auf tiefgreifende philosophische Fragen zielt, während meiner durch politischen Opportunismus motiviert ist. Deshalb setzt er meinen Ansatz als eine Form des »kurzsichtigen Aktualismus« herab, welcher nur die Forderungen gegenwärtiger sozialer Bewegungen widerzuspiegeln sucht. Wie klar geworden sein sollte, ist nichts weniger zutreffend. Weit davon entfernt, derartige Forderungen zum Zweck einer kritischen Überprüfung zu isolieren, besteht das Hauptanliegen meiner Theorie darin, ihre Angemessenheit in Frage zu stellen. Überdies ist die Ironie in Honneths Vorwurf auf schmerzhafte Art und Weise unmißverständlich. Weil er es nicht vermag, die Diskurse der Gegenwart zu problematisieren, und weil er somit, ohne seines eigenen Tuns gewahr zu werden, auf hegemoniale Paradigmen abstellt, spiegelt sein Monismus der Anerkennung den gegenwärtigen Zeitgeist weitaus weniger kritisch wider als mein perspektivischer Dualismus von Umverteilung und Anerkennung.

II. Zur kulturellen Wende in der Gesellschaftstheorie
Gegen die Reduktion der kapitalistischen Gesellschaft auf ihre Anerkennungsordnung

Der zweite Schwerpunkt unserer Auseinandersetzung liegt auf der Frage, welcher Ort der Kultur in der gegenwärtigen Gesellschaft zukommt. Zur Debatte steht hier die Frage, wie die Kritische Theorie die Gesellschaftsstruktur des heutigen Kapitalismus verstehen soll. Welche Ausmaße hat die kulturelle Ordnung innerhalb dieser Struktur? Wie ist es um ihre Beziehung zu Marktmechanismen einerseits und zu den tatsächlichen Ergebnissen von Verteilungsprozessen andererseits bestellt? Ist Mißachtung die tiefere Ursache jedweder Hierarchisierung in der kapitalistischen Gesellschaft, und reicht die Anerkennung allein schon hin, hier Abhilfe zu schaffen? Sollte die Kritische Theorie vorbehaltlos die »kulturelle Wende« mit vollziehen?

Sollte sie das ökonomisch orientierte Paradigma ersetzen, um den privilegierten Status der Produktion durch denjenigen der Kultur auszutauschen?

Derartige Fragen sind alles andere als neuartig. Für die Kritische Theorie waren sie von Beginn an zentral, versuchten doch die Denker der Frankfurter Schule, den orthodoxen Marxismus dadurch komplexer zu gestalten, daß sie die relative Autonomie der Kultur in ihre Theorie integrierten. Heutzutage erscheinen diese Fragen jedoch in neuem Gewand. Auf der einen Seite hat der Kapitalismus der Globalisierung die Bedeutung der Kultur immens gesteigert, indem er den grenzüberschreitenden Fluß nicht nur des Kapitals enorm beschleunigt hat, sondern auch den von Bildern, Zeichen und Menschen. Daraus resultiert ein intensiviertes Bewußtsein für die »Differenz« und ein stärkerer Hang dazu, diese als politisch zu begreifen. Auf der anderen Seite ist der Marxismus, nachdem er sowohl in der politischen Praxis als auch in der akademischen Theorie von kulturellen Paradigmen ausgestochen worden ist, keineswegs mehr eine Kraft, mit der man rechnen muß. In dieser Situation ist die Kritische Theorie weitaus weniger anfällig dafür, einem orthodoxen Ökonomismus zum Opfer zu fallen, als dafür, der neoliberalen Vergeßlichkeit zu unterliegen, die jedwede Kritik der politischen Ökonomie unterdrückt. Daraus entsteht eine Reihe neuer Herausforderungen für die Kritische Theorie: Wie soll sie die Triftigkeit der Kultur inmitten einer globalisierten kapitalistischen Gesellschaft verstehen? Und insbesondere: Wie soll sie das kritische Potential der kulturellen Wende einschätzen?

Sowohl Axel Honneth als auch ich selbst versuchen, diesen Herausforderungen gerecht zu werden. Wir beide glauben, daß die Kultur nicht bloß eine Widerspiegelung der politischen Ökonomie darstellt, sondern einen eigenständigen Träger gesellschaftlicher Ordnung. Wir beide behaupten ebenso, daß die Kultur oftmals als Herrschaftsmittel fungiert, daß die Gesellschaft also Ungerechtigkeiten birgt, deren tiefste Wurzeln nicht in der politischen Ökonomie liegen, sondern in institutionalisierten Wertmustern. Schließlich fassen sowohl Honneth als auch ich diese Belange theoretisch im Begriff der Anerkennung zusammen. Wir beide gebrauchen diese Kategorie, um die gesellschaftliche Relevanz und die moralische Signifikanz der Kultur inmitten des gegenwärtigen Kapitalismus zu begreifen. So gesehen schlägt jeder von uns beiden einen Rahmen für

die Kritische Theorie vor, durch den die wertvollsten Einsichten der kulturellen Wende fruchtbar gemacht werden sollen.

Ungeachtet dieser Gemeinsamkeiten gehen wir auf unterschiedliche Art und Weise zu Werke. Honneth sieht die Gesellschaft als ein Netzwerk von Anerkennungsbeziehungen. Indem er die Gesellschaftstheorie seiner Moralpsychologie unterordnet, legt er fest, daß die Aufgabe ersterer darin besteht, konkrete Verfahren dafür anzugeben, wie Erwartungen der Anerkennung innerhalb einer gegebenen Gesellschaft institutionalisiert sind. Nachdem die »Anerkennungsordnung« der betreffenden Gesellschaft erfaßt worden ist, sollte die Kritische Theorie zeigen, wie es in ihr zur mangelnden Anerkennung kommen konnte und wie sie soziale Konflikte bedingt. In der Anwendung dieser Methode auf die kapitalistische Gesellschaft macht Honneth drei institutionalisierte »Sphären der Anerkennung« aus, von denen jede einem eigenen normativen Prinzip unterworfen ist. Beispielsweise wird die Sphäre der Arbeit vom Leistungsprinzip dominiert, das die Lohnhöhe danach bestimmt, wie wertvoll der jeweilige soziale Beitrag einzuschätzen ist. Deshalb sind Auseinandersetzungen in Sachen Verteilung letztlich nur Auseinandersetzung in puncto Anerkennung, die die kulturelle Interpretation von Leistung zu verändern suchen. Überdies erstreckt sich für Honneth der Primat der Anerkennung über viele gesellschaftliche Sphären hinweg. Als primäres Medium gesellschaftlicher Integration bestimmen die Interpretationen von Anerkennung über die gesellschaftlichen Prozesse einer jeden Sphäre und diktieren dabei nicht nur die Gestalt von Intimsphäre und Recht, sondern sogar die Einkommens- und Vermögensverteilung. Daraus müssen wir schließen, daß marktvermittelte gesellschaftliche Interaktionen keinen besonderen Status haben, weil sie wie alle anderen Interaktionen durch kulturelle Bewertungsschemata reguliert werden. Deshalb gibt es keinen Ansatzpunkt und sonst auch keinerlei Möglichkeit dafür, spezifische ökonomische Mechanismen der kapitalistischen Gesellschaft begrifflich zu erfassen. Anstatt eine zweite, verteilungsorientierte Ebene der Analyse zu erfordern, *besteht* die kapitalistische Gesellschaft letztlich *in* ihrer Anerkennungsordnung.

Allgemein gesprochen ist also Honneths Gesellschaftstheorie, nicht anders als seine Moralpsychologie, monistisch angelegt. Weil sie sämtliche gesellschaftlichen Abläufe einzig und allein durch die Brille einer interpersonal konzipierten Psychologie betrachtet, be-

steht sie auf dem »Primat der moralischen Integration«, dem zufolge gesellschaftliches Handeln durch ein gemeinsames Verständnis und durch gemeinsame interpretative Schemata koordiniert wird. Die Folge davon ist, daß sie den Kapitalismus ausschließlich von der Warte der Anerkennung aus betrachtet – sie postuliert mithin, daß innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft sämtliche gesellschaftlichen Prozesse unvermittelt durch kulturelle Bewertungsschemata reguliert werden; daß jedwede Unterordnung sich aus kulturell verwurzelten Statushierarchien herleitet; und daß dem durch kulturellen Wandel abgeholfen werden kann. Indessen sind alle diese Behauptungen schlichtweg falsch.

Zunächst einmal ist es zweifelhaft, ob jede Gesellschaft nichts weiter als eine Ordnung der Anerkennung darstellt. Praktisch alle Gesellschaften bauen auf mehr als eine einzige Art gesellschaftlicher Integration. Über die von Honneth privilegierte moralische Integration hinaus stellen so gut wie alle auf eine Form der Systemintegration ab, innerhalb deren die Interaktion durch die funktionale Verflechtung der unbeabsichtigten Folgen, die aus Myriaden individueller Strategien resultieren, koordiniert werden. Analysiert man eine jede Gesellschaft ausschließlich als Ordnung der Anerkennung, totalisiert man unzulässigerweise die moralische Integration und übersieht die volle Reichweite gesellschaftlicher Prozesse. Dadurch wiederum wird eine Schlüsselfrage verdeckt: Wie genau interagiert in einer gegebenen Gesellschaft die Ordnung der Anerkennung mit anderen Ebenen der sozialen Ordnung, um ein Verhältnis der Unterordnung hervorzubringen?

Überdies gilt das, was für beliebige Gesellschaften zutrifft, besonders für die kapitalistische Gesellschaft. Schließlich zeichnet sich letztere vor allem dadurch aus, daß sie eine gleichsam objektive, anonyme und unpersönliche Marktordnung ins Leben ruft, die ihrer eigenen Logik folgt. Sicherlich ist diese Marktordnung ihrerseits kulturell eingebettet. Doch wird sie keineswegs direkt durch kulturelle Bewertungsschemata regiert. Vielmehr interagiert die Wirtschaftslogik des Marktes auf komplexe Art und Weise mit der kulturellen Logik der Anerkennung. Dabei werden bestehende Statusunterschiede bisweilen instrumentalisiert, bisweilen auch aufgelöst und umgangen, oder es werden neue geschaffen. Daraus folgt, daß Marktmechanismen wirtschaftliche Klassenbeziehungen entstehen lassen, die nicht nur existente Statushierarchien widerspiegeln.

Weder diese Beziehungen noch die Mechanismen, die sie entstehen lassen, sind mit den Mitteln eines Monismus der Anerkennung zu verstehen. Ein angemessener Ansatz muß sowohl die besondere Dynamik der kapitalistischen Wirtschaft als auch ihr Zusammenwirken mit der Statusordnung berücksichtigen.

Diese Überlegungen gelten erst recht für die Arbeitsmärkte von kapitalistischen Gesellschaften. Hier wird die Vergütung von Arbeit eben nicht durch das Leistungsprinzip geregelt. Zugegebenermaßen sind kapitalistische Gesellschaften von Ideologien durchdrungen, die zum einen den Beitrag unterschiedlicher Tätigkeiten zum Gemeinwohl bewerten; zweitens für unterschiedliche Geschlechter und »Rassen« geeignete und ihnen zustehende Beschäftigungen finden; und schließlich sogar darüber befinden, was überhaupt als Arbeit gilt. Nehmen wir weiterhin an, daß diese Ideologien tatsächlich wirksam sind, so stellen sie dennoch schwerlich die einzigen Faktoren dar, die über die Lohnhöhe bestimmen. Nicht minder bedeutsam sind politisch-ökonomische Faktoren wie das Angebot von und die Nachfrage nach unterschiedlichen Arbeitsleistungen; die Machtbalance zwischen Arbeit und Kapital; die Dichte und Konsequenz der Sozialgesetzgebung (einschließlich des Mindestlohns); die Verfügbarkeit und die Kosten produktionssteigernder Technologien; die Leichtigkeit, mit der die Konzerne ihre Tätigkeiten in Regionen verlegen können, in denen das Lohnniveau niedriger ist; die Kreditzinsen; die Außenhandelspolitik und schließlich die Wechselkurse zwischen den Ländern. In dieser heterogenen Mischung verschiedener Faktoren nehmen Ideologien von angemessenen Leistungen keineswegs einen herausragenden Platz ein. Vielmehr werden ihre Effekte durch das Wirken von unpersönlichen Systemmechanismen vermittelt, die die Maximierung von Unternehmerprofiten an die erste Stelle setzen. Der Monismus der Anerkennung ist jedoch von Natur aus blind für solche Systemmechanismen, die nicht auf kulturelle Bewertungsschemata reduziert werden können. Daraus folgt, daß er es nicht vermag, die Prozesse zu verstehen, die in kapitalistischen Gesellschaften zu ökonomischen Benachteiligungen führen. Lediglich ein Ansatz, der die Verzahnung von Anerkennung und Verteilung theoretisch erfaßt, kann auch diese Prozesse angemessen erfassen.

Daraus folgt, daß nicht alle Auseinandersetzungen um Verteilungsprobleme tatsächlich auch Auseinandersetzungen um Anerkennung sind, die darauf abzielen, den Fordernden angemessenen Respekt für ihre Arbeit zu verschaffen. Sicherlich gibt es *einige* Bewegungen, die sich die Umverteilung auf die Fahnen geschrieben haben und dominante Interpretationen von Leistung anfechten – man denke nur an die Auseinandersetzungen um den »vergleichbaren Wert«, auf die ich im ersten Kapitel genauer eingegangen bin.[10] Entgegen Honneths Auffassung sind jedoch nicht alle Auseinandersetzungen um Verteilungsprobleme derjenigen um den »vergleichbaren Wert« wesensähnlich – ich will nur an die heutigen Proteste gegen die neoliberale Globalisierung erinnern. Indem sie sich auf den transnationalen Handel und auf Investitionsmodelle konzentrieren, die in erster Linie den Interessen von Währungsspekulanten und großen kommerziellen Anteilseignern dienen, zielen solche Proteste darauf, der systematischen wirtschaftlichen Benachteiligungen ein Ende zu bereiten. Diese Benachteiligungen sind nicht in den Leistungsideologien verwurzelt, sondern in den Systemerfordernissen und den Herrschaftsstrukturen des globalen Kapitalismus. Anders als Honneth glaubt, ist diese Art von Benachteiligung für den gegenwärtigen Kapitalismus nicht weniger charakteristisch als die Art, die durch die Mißachtung weiblicher Hausarbeiten hervorgerufen wird – ich denke dabei an die Bedingungen in weiten Teilen des zentralen und südlichen Afrikas, in Ostdeutschland oder in der South Bronx. Diese tiefgreifende Verarmung geht nicht auf die Unterbewertung bestimmter Arbeitsleistungen zurück, sondern auf ökonomische Systemmechanismen, die viele Menschen von vornherein vom Arbeitsmarkt ausschließen. Sicherlich wird diese Ausgrenzung durch Rassismus befördert, indem die Notwendigkeiten der Profitmaxi-

10 In diesem Fall wird, wie ich ebendort gezeigt habe, ein androzentrisches Bewertungsmuster innerhalb von Arbeitsmärkten institutionalisiert, wobei den Frauen Arbeiten aus dem Dienstleistungssektor zugewiesen werden, die als »weiblich« codiert sind und angeblich nur geringe Fertigkeiten erfordern. Weil diese Arbeiten zumeist unterbezahlt sind, werde den Arbeiterinnen sowohl der Status als auch die Mittel vorenthalten, die sie benötigen, um mit Männer von gleich zu gleich zu verkehren. Um dieser Ungerechtigkeit zu begegnen, müssen wir unter anderem die androzentrischen Bewertungsmuster ihrer institutionellen Geltung entledigen und sie durch Muster ersetzen, die Ebenbürtigkeit befördern. Entsprechend dekken sich in diesem Fall Honneths Analyse und die meine zum Teil, und dies, obwohl er annimmt, daß ein kultureller Wandel schon als solcher hinreicht und daß es vor allem darum geht, die weibliche Identität aufzuwerten – Thesen, die ich beide für irrig halte.

mierung mit Statusunterscheidungen und mit dem Erbe vormaliger Ausbeutungen zusammenwirken. Doch wird man ihrer nicht schon dadurch Herr, daß man einfach die eurozentrischen Leistungsmaßstäbe verändert. Vielmehr ist eine umfassende Neustrukturierung globaler Finanz-, Handels- und Produktionssysteme notwendig. Jedoch entgehen derlei Phänomene dem Begriffsschema eines Monismus der Anerkennung. Man kann sie nur durch einen zweidimensionalen Rahmen erfassen, der die Systemdynamik und zugleich die Statusdynamik eines global operierenden Kapitalismus einbegreift.

Aufs Ganze gesehen überschätzt Honneth völlig die Rolle, die die Anerkennung in der kapitalistischen Gesellschaft spielt. Indem er sich ausschließlich auf wertbezogene Interaktionen versteift, kommt er zu stimmigen Einsichten in die Allgegenwärtigkeit und Eigenständigkeit von Kultur, bläht sie jedoch dann bis zur Unkenntlichkeit und weit über den Zuständigkeitsbereich der Anerkennung hinaus auf. Er geht von der zutreffenden Prämisse aus, daß Märkte stets kulturell eingebettet sind, und gelangt zu dem falschen Schluß, das Marktgeschehen sei gänzlich der Dynamik der Anerkennung unterworfen. Auf ähnliche Art und Weise geht er von der korrekten Feststellung, die kapitalistische Wirtschaft sei nicht bloß ein technisches, kulturfernes System, zu der unhaltbaren These über, sie habe keine ökonomische Dynamik, die eigenständig untersucht werden müßte. Schließlich gelangt er von der gültigen Einsicht, sämtliche gesellschaftlichen Auseinandersetzungen hätten eine kulturelle Dimension, zu der untragbaren Folgerung, sie seien alle schlechthin kulturell, und dies noch dazu stets auf dieselbe Weise. Anstatt die Errungenschaften der kulturellen Wende für sich fruchtbar zu machen, schließt sich Honneth deren spektakulärsten Fehlleistungen an. Statt über den Ökonomismus hinauszugehen, um eine reichhaltigere Theorie aufzubauen, die sowohl Umverteilung als auch Anerkennung berücksichtigt, hat er ein unvollständiges Paradigma durch ein anderes eingetauscht: den limitierten Ökonomismus gegen einen beschränkten Kulturalismus.

Wie kann ein angemessenerer Ansatz aussehen? Sämtliche hier angestellten Erwägungen weisen in ein und dieselbe Richtung: auf einen *zweidimensionalen* Rahmen, der sowohl Anerkennungs- als auch Verteilungsfragen berücksichtigt. Dadurch, daß er nicht nur einen vulgären Ökonomismus, sondern auch einen reduktiven Kulturalismus vermeidet, stutzt ein solcher Rahmen die kapitalistische

Gesellschaft nicht auf ein Netzwerk zurecht, in dem es nur Beziehungen auf der Ebene der Anerkennung gibt. Um eine solche Gesellschaft zu verstehen, wird er das Wechselspiel zweier klar unterschiedener Ordnungsdimensionen analysieren – zweier Dimensionen, die aufeinander nicht reduzierbar sind, sich aber in der Praxis überlappen: eine ökonomische Dimension, die mit Interaktionen auf dem Feld des Markts zu tun hat, und eine kulturelle Dimension, in der es um wertgesteuerte Interaktion geht. Solch ein Ansatz bietet mehrere Vorteile. Statt sich ausschließlich mit dem Problem moralischer Integration zu befassen, achtet er auch auf die systemische Integration und studiert dann die Wechselwirkungen zwischen diesen Mechanismen. Weit von der Annahme entfernt, allein die Zwänge der Anerkennung würden alles gesellschaftliche Handeln beherrschen, widmet er sich auch Interaktionen auf dem Markt, in denen kulturelle Bewertungsmuster durch eine ökonomische Logik gebrochen werden. So führt er nicht jede gesellschaftliche Unterordnung auf Mißachtung zurück, die in kulturellen Werthierarchien verankert ist. Vielmehr berücksichtigt dieser Ansatz auch wirtschaftliche Benachteiligungen, die nicht einfach Statushierarchien widerspiegeln, wenngleich zwischen beiden Arten von Ungerechtigkeiten kausale Verbindungen bestehen können. Weit von der Annahme entfernt, alle Ungerechtigkeiten einer kapitalistischen Gesellschaft könnten durch kulturelle Veränderungen beseitigt werden, verlangt dieser Ansatz schließlich, daß die Kämpfe um Anerkennung mit denen für eine egalitäre Verteilung verbunden werden.

Genau diesen Ansatz habe ich vorgeschlagen. Dadurch, daß ich ihn einen *perspektivischen Dualismus* genannt habe, habe ich eine besondere, nicht schon auf den ersten Blick verständliche Methode vorgeschlagen, Verteilung und Anerkennung zu verstehen. Im Gegensatz zu Theorien, die mit räumlichen oder substantiellen Modellen arbeiten und deshalb besagte Kategorien mit gesellschaftlichen Domänen identifizieren, fasse ich sie perspektivisch auf: als analytisch klar unterscheidbare Ordnungsdimensionen, die über institutionelle Grenzen hinweg wirken. Dementsprechend besetzen in meinen Augen Verteilung und Anerkennung keine separaten Sphären. Vielmehr durchdringen sie sich gegenseitig, um komplexe Muster der Benachteiligung hervorzubringen. In diesem Sinne durchdringen institutionalisierte Wertmuster fortlaufend marktförmige Interaktionen, obgleich sie letztere nicht unvermittelt beherrschen; und rein zweck-

rationale Erwägungen dringen unablässig in Bereiche ein, die in erster Linie durch Werte reguliert werden, auch wenn sie hierbei nicht ungehindert zu Werke gehen können. Daraus folgt, daß Verteilung und Anerkennung niemals vollständig voneinander getrennt werden können. Sämtliche Interaktionen sind zugleich in beiden Dimensionen angesiedelt, wenn auch jeweils in unterschiedlichem Maße. Deswegen muß das Gesamtbild aus dieser doppelten Perspektive in Augenschein genommen werden. Entgegen Honneths Anschuldigungen verursacht der perspektivische Dualismus also keinerlei »unüberbrückbare Kluft zwischen dem Materiellen und dem Symbolischen«. Im Gegenteil, sein Ziel ist, zu untersuchen, wie genau institutionalisierte kulturelle Wertschemata mit der kapitalistischen Wirtschaftsdynamik interagieren, um letztlich wirtschaftliche Benachteiligung und Mißachtung zu bewirken. Um das zu leisten, muß man jedoch Verteilung und Anerkennung analytisch auseinanderhalten und zugleich deren praktischen Verzahnungen auf die Spur kommen. Es kann nicht schon sein Bewenden damit haben, die Kultur zu totalisieren, das Ökonomische zu tilgen und diese Unterscheidung per Definition zu verleugnen.

Die Motivation für diesen Ansatz besteht in einer zweidimensionalen Konzeption der kapitalistischen Gesellschaft. Ich setzte voraus, daß diese Gesellschaft zwei analytisch unterscheidbare Hierarchiebildungen umfaßt: Klassenunterscheidungen, die in erster Linie in den Mechanismen des Wirtschaftssystems verwurzelt sind, und die Statushierarchie, die überwiegend auf institutionalisierten kulturellen Wertmustern basiert. Diese beiden Ordnungen entsprechen einander nicht spiegelbildlich, obgleich sie sich gegenseitig beeinflussen. Deshalb besteht in kapitalistischen Gesellschaften eine Lücke zwischen Status und Klasse. Überdies entspricht jede dieser hierarchisierenden Ordnungen einem analytisch klar benennbaren Typus von Ungerechtigkeit. Während Klassenunterscheidungen den wirtschaftlichen Benachteiligungen entsprechen, korrespondiert die Statushierarchie mit Mißachtung. Moralisch gesehen ist die Wirkung jedoch in beiden Fällen dieselbe: Einigen Mitgliedern der Gesellschaft ist es verwehrt, ebenbürtig an sozialen Interaktionen zu partizipieren. Deshalb verletzen beide hierarchisierenden Ordnungen ein und dasselbe übergreifende Gerechtigkeitsprinzip: den Grundsatz der partizipatorischen Parität. Und doch geschieht dies in beiden Fällen auf unterschiedliche Art und Weise. Während die Unterordnung im Klassengefüge einigen Akteuren die Ressourcen vorenthält, die nötig sind, um mit anderen ebenbürtig interagieren zu können, verweigert die Unterordnung auf der Statusebene einigen das erforderliche Ansehen. Indes kann in beiden Fällen der Ungerechtigkeit nicht begegnet werden, wenn nicht die Hindernisse zur Verwirklichung partizipatorischer Parität aus dem Weg geräumt werden. Um wirtschaftliche Benachteiligungen zu beseitigen, muß man das Wirtschaftssystem umstrukturieren und somit die Ungleichheit in Sachen Ressourcen beseitigen. Demgegenüber müssen die institutionalisierten kulturellen Wertmuster verändert werden, um Mißachtung gegenzusteuern. Abermals lautet in beiden Fällen die Zielsetzung, gesellschaftliche Strukturen einzuführen, die es allen ermöglichen, als Gleiche unter Gleichen zu agieren.

Im Gegensatz zu Honneths System setzt das meine die Dimension der Anerkennung innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft in Beziehung zur Dimension der Verteilung. Außerdem versteht es die Dimension der Anerkennung auf eine andere Art und Weise. In meinen Augen betrifft diese Dimension die Statusgleichheit, nicht eine intakte Identität; und ihr institutioneller Ausdruck ist die *Statusordnung als ganze*. Überdies befasse ich mich mit einer Statusordnung im weitesten Sinne, so daß sie die gesamte Skala gegenwärtiger gesellschaftlicher Institutionen umspannt. Als Zusammensetzung der unterschiedlichsten Wertmuster, die die Interaktion an verschiedenen Schauplätzen regulieren, umfaßt sie nicht nur Familie und Recht, sondern auch die Kommunikationsmedien und die Religion, um nur zwei weitere Beispiele zu nennen. Im Gegensatz zu Honneth teile ich die Dimension der Anerkennung nicht in drei getrennte Sphären, von denen jede mit einer anderen gesellschaftlichen Institution, mit einer anderen psychischen Verletzung und einem anderen normativen Prinzip assoziiert ist. Vielmehr gehe ich davon aus, daß die Statusordnung der gegenwärtigen Gesellschaft viel zu dynamisch, durchlässig und plural ist, um einer solchen a priori festgelegten Aufteilung entsprechen zu können. Gleichzeitig behaupte ich jedoch auch, daß all der kulturellen Komplexität ein einziger moralischer Imperativ zugrunde liegt: der Grundsatz partizipatorischer Parität.

Anschaulich wird dies, wenn man etwa die Ungerechtigkeiten zwischen den Geschlechtern betrachtet, die mit der Heirat verbunden sind. In diesen Problemkreis fällt der fehlende Schutz von Frauen im

Falle ehelicher Vergewaltigung oder häuslicher Gewalt; die Verantwortlichkeit von Frauen für elementare Versorgungsleistungen, durch die es ihnen unmöglich gemacht wird, gleichberechtigt mit Männern an bezahlter Arbeit und an der Politik teilzuhaben; geringere Ansprüche auf Sozialleistungen; beschränkte Rechte auf Asyl und Einbürgerung; und eine Unmenge anderer rechtlicher Benachteiligungen. Anders als Honneth meint, sollten diese Ungerechtigkeiten nicht am besten psychologisch aufgefaßt und nicht als Verletzung der persönlichen Identität betrachtet werden, die darin begründet liegt, daß in der Sphäre der Intimität nicht genügend Sensibilität für die Bedürfnisse des anderen aufgebracht wird, wobei diese Sphäre der Intimität vom Grundsatz der Fürsorge beherrscht wird. Vielmehr sollte man diese Ungerechtigkeiten sozial auffassen, als Formen der Subordination, die in einer androzentrischen Statusordnung verwurzelt sind, die wiederum die Gesellschaft durchdringt, sich mit deren Wirtschaftsstruktur überlappt und die Frauen in *jeder* Sphäre systematisch benachteiligt. Entgegen Honneths Ansicht muß man überdies darauf beharren, daß die Heirat niemals durch den Grundsatz der Fürsorge geregelt wurde. Historisch gesehen stellte sie vielmehr vorwiegend eine rechtlich geregelte Wirtschaftsbeziehung dar, in der es mehr um die Besitzakkumulation, Arbeitsorganisation und Verteilung von Ressourcen ging als um Fürsorge.[11] Und in der Tat: Was Honneth affektive Fürsorge nennt, ist in Wirklichkeit Frauenarbeit – ideologisch mystifiziert und zugleich unsichtbar gemacht. Daraus folgt, daß der statusförmigen Unterordnung von Frauen innerhalb der Ehe nicht durch eine noch weitgehendere Individualisierung der Fürsorge abgeholfen werden kann. Erforderlich wäre es vielmehr, androzentrische Wertmuster in der ganzen Gesellschaft ihrer institutionellen Geltung zu entledigen, und dies zugunsten von Alternativen, die die Gleichheit der Geschlechter befördern. Partizipatorische Parität, und nicht Fürsorge, ist der Schlüssel, mit dem sich die Institution der Ehe reformieren läßt.

Man denke zudem an die Ungerechtigkeiten, die die heutigen

11 Einmal angenommen, die bürgerliche Gesellschaft habe das Ideal einer Kameradschaftsehe als einen »Hafen inmitten der herzlosen Welt« des aufstrebenden Kapitalismus in die Welt gesetzt. Anstatt die wirtschaftlichen Funktionen der Institution zu beseitigen, wäre der Effekt eher der gewesen, diese zu mystifizieren, und dies weitgehend zum Schaden der Frauen – man denke nur an das allmähliche Unmerklichwerden ihrer Hausarbeit in der Industriegesellschaft.

Kämpfe um kulturelle Differenzen ausgelöst haben: beispielsweise die Zurschaustellung des Kruzifix in bayerischen Schulen; die Praxis der US-amerikanischen Polizei, Angehörige bestimmter ›Rassen‹ und Ethnien weit überproportional häufig zu kontrollieren und entwürdigend zu behandeln; und eine Gebäudegestaltung, die behinderte Menschen benachteiligt.[12] Anders als Honneth konstatiert, begreift man solche Ungerechtigkeiten nicht dadurch am besten, daß man sie »der Sphäre des Rechts« zuweist. Als solche haben sie keine festere Beziehung zum Recht als jede andere Art von statusförmiger Unterordnung, einschließlich der ehelichen Ungerechtigkeiten, die gerade angesprochen wurden.[13] Beide leiten sich von einer Statusordnung her, die nicht in einer einzelnen Sphäre lokalisiert werden kann – im vorliegenden Fall eine ethnozentrische Statusordnung, die majoritäre kulturelle Normen institutionalisiert und dabei Angehörigen einer Minderheitengruppe partizipatorische Parität vorenthält. Nicht anders als eheliche Ungerechtigkeiten, sind sie nur zu beseitigen, indem die betreffenden Wertmuster ihrer institutionellen Geltung entledigt werden, und dies innerhalb der gesamten Gesellschaft, nicht nur im Recht und durch das Recht. Wie im Falle der ehelichen Ungerechtigkeiten ist hier das leitende Prinzip die partizipatorische Parität, die dem Ideal gleicher Autonomie konkrete demokratische Substanz verleiht (ein Punkt, den ich im Schlußabschnitt ausführen werde).

12 Derlei Ungerechtigkeiten fungieren als erste Inspirationsquelle für das gegenwärtige Revival der Anerkennungstheorie. Und doch werden sie in Honneths Buch *Kampf um Anerkennung* völlig ignoriert. In diesem Buch behandelt er sie letztlich wie ein nachträgliches Räsonnement, wenn er fragt, welcher Anerkennungssphäre sie zugehören, um sie dann der Sphäre des Rechts zuzuschlagen, was heißt: dem Grundsatz gleicher Autonomie.

13 Honneths Schwierigkeiten, diese Ungerechtigkeiten theoretisch in den Griff zu bekommen, werden durch seinen kulturellen Monismus nur noch ärger, oder genauer gesagt: durch seine gewissermaßen durkheimsche These, die Gesellschaft werde auf ethischem Wege über einen einzigen, umgreifenden Horizont integriert (bzw. sollte es werden), durch den soziales Prestige zugewiesen wird und der in der Organisation von Arbeit verankert ist. Indem es die Arbeit als einzige Ursache sämtlicher sozialer Identitätsunterschiede benennt, tilgt dieses Modell jedoch all jene – sprachlich, ethnisch oder religiös begründeten – Differenzen, die den Maßgaben der beruflichen Ausdifferenzierung nicht entsprechen. Es erinnert auf skurrile Art und Weise an die *Meistersinger von Nürnberg*, wenn gewisse Forderungen nach Anerkennung kultureller Unterschiede einfach von der Bühne zu verschwinden haben. In diesem Sinne entziehen sich die herausragendsten Kämpfe unseres Zeitalters Honneths theoretischem Rahmen.

Angesichts von Honneths Behauptung, daß mein Ansatz die Kämpfe um rechtliche Gleichstellung übersieht, lohnt es sich, kurz bei der Frage des Rechts zu bleiben. In der Tat vernachlässigt der perspektivische Dualismus solche Kämpfe *nicht*, wenngleich er das Recht nicht als eine eigenständige Sphäre versteht. Vielmehr gehört für ihn das Recht zu beiden Gerechtigkeitsdimensionen, zur Verteilung und Anerkennung, wo es zugleich als Träger und Abhilfe für Benachteiligungen fungieren kann. Auf der Seite der Anerkennung zielen einige Kämpfe in der Domäne des Rechts darauf ab, prononciert juridische Benachteiligungen in puncto Status zu beseitigen (man denke nur an die Kampagnen, gleichgeschlechtliche Heiraten zu legalisieren). Andere Strategien greifen auf bestimmte Rechtsmittel zurück, um einer *nicht rechtsförmigen* Benachteiligung in puncto Status Herr zu werden – Beispiele wären die Kampagnen, *racial profiling* – auf rassischen Vorurteilen basierende häufige Polizeikontrollen – rechtlich verbieten zu lassen oder Behinderten ungehinderten Zugang zu allen gesellschaftlichen Bereichen verschaffen. Anstatt in einer besonderen Sphäre angesiedelt zu sein, richten sich solche Kämpfe gegen Normen, die Gleichheit vereiteln, und dies, wo auch immer sie auf der gesamten Skala der Statusordnung auftauchen mögen, von der Familie über die Berufspraxis bis hin zur Architektur. Auf der Seite der Verteilung versucht man unterdessen, Steuer- und Erbschaftsgesetze zu modifizieren, die sozial Schwache zusätzlich benachteiligen, um die rechtlich sanktionierte wirtschaftliche Ungleichheit zu lindern, während Kämpfe um neue Gesetze, die die Besitzrechte von Firmen beschränken, die internationale Währungsspekulation kontrollieren und ein allgemeines bedingungsloses Grundeinkommen garantieren sollen, eine grundlegendere Transformation durchzusetzen beabsichtigen. Darauf ausgerichtet, die politische Ökonomie zu restrukturieren, vereiteln diese Kämpfe auch alle Versuche, das Recht auf bestimmte Funktionen zu beschränken.

Rechtliche Fragen einmal beiseite gestellt, lautet an dieser Stelle die wichtigste Folgerung: Der perspektivische Dualismus bringt die Dimension der Anerkennung kapitalistischer Gesellschaften nicht nur gegenüber der Verteilungsdimension zur Geltung; er erhellt auch die Dimension der Anerkennung besser, als es Honneths Methode vermag. Während Honneth die Mißachtung psychologisch analysiert, unterstreiche ich ihren *gesellschaftlichen* Charakter als eine Angelegenheit der *statusförmigen Benachteiligung*. Anstatt also Typen

von Mißachtung entsprechend verschiedenen Typen von Identitätsverletzungen zu unterscheiden, betone ich die gesellschaftlichen Konsequenzen aller Typen von Mißachtung: daß einige Klassen von Personen als nicht vollwertige Gesellschaftsmitglieder klassifiziert werden und sie damit daran gehindert werden, als Gleiche unter Gleichen zu partizipieren. Hieraus entsteht eine kritische Soziologie der Anerkennung, die der kulturellen Dynamik der Globalisierung tatsächlich zu folgen vermag: Anstatt die kulturelle Ordnung in drei Sphären der Anerkennung zu teilen, analysiere ich *Statusordnungen*, die jede einzelne Sphäre durchziehen und quer zu den manifesten Unterscheidungen liegen. Gleichzeitig klagt der perspektivische Dualismus eine Moraltheorie ein, die den sozialen Realitäten angemessen ist: Anstatt für jede Kategorie psychischer Schädigung ein anderes normatives Prinzip zu benennen, macht diese Theorie geltend, daß alle Typen, die den Titel der Ungerechtigkeit verdienen, dies nur tun, weil sie *ein und dasselbe* Prinzip verletzen: das Prinzip der *partizipatorischen Parität*. Zu guter Letzt ist aus meinem Ansatz eine politisch verantwortungsbewußte Folgerung für die Praxis zu ziehen: Anstatt jedem Typus von Mißachtung durch eine verbesserte Anpassung des ihm zugewiesenen Prinzips zu begegnen, decke ich die gesellschaftliche Gegenstrategie auf, die allen Typen angemessen ist: kulturelle Bewertungsmuster ihrer institutionellen Geltung zu entledigen, insofern sie gleiche Partizipation verhindern, um sie letztlich durch Muster zu ersetzen, die eine solche befördern.

Axel Honneth hat nahegelegt, daß meine kategoriale Unterscheidung zwischen Umverteilung und Anerkennung in Ermangelung einer Theorie gesellschaftlicher Reproduktion willkürlich und unbegründet bleibt. Dies trifft aber, wie deutlich geworden sein sollte, nicht zu. Indem der perspektivische Dualismus eine zweistufige Konzeption voraussetzt, geht er davon aus, daß sich in kapitalistischen Gesellschaften eine systemisch integrierte Marktordnung von wertebasierten sozialen Ordnungen unterscheiden läßt. Daraus muß man schließen, daß für diese Gesellschaften sowohl die systemische als auch die soziale Integration wesentlich sind. Entsprechend berücksichtigt mein Ansatz – im Gegensatz zu dem Honneths – beide Dimensionen und hellt ihre wechselseitige Interaktion auf.[14] Auf

14 In dieser Hinsicht ähnelt mein Ansatz demjenigen Jürgen Habermas'. Doch anders als er erhebe ich die Unterscheidung zwischen System und Lebenswelt

diese Weise gesteht der perspektivische Dualismus der moralischen Integration die ihr angemessene Bedeutung zu, ohne letztere, was wenig plausibel wäre, als »primär« aufzufassen und sie bis zur Unkenntlichkeit überzustrapazieren. Das Ergebnis ist ein gesellschaftstheoretischer Rahmen, der sich die wichtigsten Einsichten der kulturellen Wende aneignet, ohne sich deren Übertreibungen anzuschließen. Indem er sich von den gegenwärtigen kulturalistischen Moden fernzuhalten sucht, ermöglicht dieser Rahmen, den Ort von Kultur und Anerkennung inmitten des gegenwärtigen Kapitalismus nach den Maßgaben einer *kritischen* Theorie zu bestimmen.

III. Zur liberalen Gleichheit
Gegen die Reduktion der Gerechtigkeit
auf eine Ethik der intakten Identität

Der dritte Schwerpunkt unserer Auseinandersetzung ist die normative Komponente der Kritischen Theorie: ihr Gerechtigkeitsverständnis und ihre moralischen Kriterien zur Beurteilung von Forderungen. Obschon diese Punkte schon seit längerem zentrale Anliegen der Moralphilosophie waren, kommt ihnen heutzutage neue Dringlichkeit zu. Nunmehr, da die Globalisierung den grenzüberschreitenden Strom von Menschen und unterschiedlichen Kommunikationsformen immerzu beschleunigt, sind die verschiedensten Werthorizonte unvorhergesehenen Wirkungen ausgesetzt. Jeder einzelne erfährt die ungeahnte Nähe »der Anderen« und wie triftig das Problem der Identitäten und Differenzen eigentlich ist. Dadurch zerbrechen sämtliche bisher abgeschotteten Statusordnungen, und es entbrennen immer härtere Kämpfe um Anerkennung. Sicherlich sind derlei Auseinandersetzungen alles andere als neu. Doch kommt ihnen im beschriebenen Kontext eine derart eminente Bedeutung zu, weil sie den

nicht zu einer substantiellen. Indem ich sie perspektivisch handhabe, ermögliche ich vielmehr eine differenziertere Darstellung ihrer wechselseitigen Verzahnung, als es seine einseitig ausgerichtete Konzeption einer »Kolonisierung der Lebenswelt« vermag. Zu Habermas' Ansatz vgl. die *Theorie des kommunikativen Handelns*. Zur ihrer Kritik vgl. Nancy Fraser, »Was ist kritisch an der Kritischen Theorie? Habermas und die Geschlechterfrage«, in: dies., *Widerspenstige Praktiken*, a. a. O., S. 173-221.

nationalstaatlichen Rahmen einfach aufsprengen, innerhalb dessen während der vergangenen Ära des keynesianischen Fordismus die Politik der Verteilung Vorrang hatte. Dementsprechend sind die heutigen Kämpfe um Anerkennung immer weniger an ein Land oder an eine Region gebunden, und von den Kämpfen um Umverteilung werden sie zusehends entkoppelt, auch wenn sich weltweit die ökonomische Ungleichheit nur weiter verschärft hat. Dadurch stehen unsere normativen Bewertungskriterien abermals auf dem Prüfstand. Aufgerüttelt von den konkurrierenden Ansprüchen auf Anerkennung und von den widerstreitenden Wertschemata, die ihnen zugrunde liegen, haben wir uns zu entscheiden: Welche Forderungen sind wirklich emanzipatorisch, und welche sind es nicht? Welche Kämpfe um Anerkennung leisten der Gerechtigkeit Vorschub, und welche tun es nicht? Welche verdienen unsere Unterstützung und welche nicht?

Unser Problem besteht darin, uns einen soliden Ausgangspunkt zu verschaffen, von dem aus wir derlei Fragen beantworten können. Gegenwärtig ist es kaum möglich, die Gesellschaft als ein kulturell homogenes, klar umschriebenes Ganzes zu betrachten, als ein Ganzes, innerhalb dessen Forderungen nach Anerkennung ethisch durch den Rückgriff auf einen einzigen, allgemeingültigen Werthorizont beurteilt werden können. Vielmehr müssen wir Forderungen über verschiedene und konkurrierende Werthorizonte hinweg bewerten. Zudem kann keine Forderung mit gutem Grund von sich behaupten, all die anderen zu übertrumpfen. Daraus folgt, daß die kritische Theorie eine *nichtsektiererische* Theorie der Gerechtigkeit braucht. Anstatt ein bestimmtes ethisches Bewertungsschema einfach zu vorauszusetzen, muß solch eine Theorie mit einer ganzen Vielfalt an vernünftigen Visionen vom guten Leben vereinbar sein. Dabei kann man allerdings schwerlich darauf zählen, daß sämtliche Forderungen, die auf den ersten Blick gerechtfertigt erscheinen, von selbst auf ein und denselben Punkt hinauslaufen werden. Vielmehr müssen wir uns auf einige Härtefälle einstellen: beispielsweise dann, wenn Ansprüche auf kulturelle Anerkennung mit Forderungen nach Geschlechtergleichheit zusammenstoßen. Unser Fazit lautet, daß die Kritische Theorie eine *klar konzipierte* Theorie der Gerechtigkeit braucht. Sie kann sich nicht mit der Maxime »Leben und leben lassen« begnügen, sondern muß geeignete Kriterien dafür bereitstellen, um Konflikte beurteilen und Dilemmata auflösen zu können.

Was wir brauchen, dürfte damit klargeworden sein: Die Kritische Theorie muß eine Theorie der Gerechtigkeit entwickeln, die in einem Zuge zweierlei Bedingungen genügt. Einerseits muß diese Gerechtigkeitstheorie *allgemein* genug sein, um jegliches Sektierertum vermeiden zu können. Andererseits muß sie *bestimmt* genug sein, um konkrete Konflikte entscheiden zu können. Lediglich eine Gerechtigkeitstheorie, die zugleich allgemein und bestimmt ist, kann sich den Herausforderungen der Globalisierung stellen.

Sowohl Axel Honneth als auch ich haben versucht, solch eine Theorie zu entwickeln. Dabei haben wir beide auf die Kernvorstellungen der liberalen Tradition zurückgegriffen, namentlich darauf, daß alle Menschen gleiche Autonomie und moralischen Wert haben sollen. Zudem haben wir beide versucht, diese Ideale auf eine Art und Weise wieder zur Geltung zu bringen, die genügend allgemein und bestimmt ist, um den gegenwärtigen Herausforderungen standhalten zu können. Schließlich spielt die Kategorie der Anerkennung für uns beide eine entscheidende Rolle, wenn es darum geht, sowohl die Bedeutung eines gleichen moralischen Wertes als auch die Anforderungen von Gerechtigkeit darzulegen.

Doch abermals gehen wir dabei auf unterschiedliche Art und Weise zu Werke. Honneth behauptet, es sei unmöglich, ohne eine Theorie des guten Lebens liberale Ideale angemessen zum Ausdruck zu bringen. Deshalb baut er seine Gerechtigkeitstheorie auf einer Konzeption des menschlichen Wohlergehens auf. Überdies ist die Konzeption, die er in Aussicht stellt, psychologisch, insofern sie seinem Primat der Moralpsychologie untersteht. Dementsprechend stellt für Honneth die »intakte Identität« den wesentlichen Bestandteil des menschlichen Wohlergehens dar.[15] Aus seiner Rekonstruktion des Liberalismus folgt, daß eine Gesellschaft dann und nur dann gerecht ist, wenn sie ihren Mitgliedern gestattet, intakte Identitäten zu entwickeln. Dies setzt wiederum drei Typen des gesunden Selbstbezugs voraus, die auf drei verschiedenen Arten der Anerkennung basieren: Selbstvertrauen, das sich durch eine liebevolle Fürsorge herausbilden kann, Selbstrespekt, der auf positiven Rechten gründet, und die Selbstachtung, die in der gesellschaftlichen Wertschätzung der jeweiligen Arbeitsleistung verwurzelt ist. Nach Honneths Dafürhalten verlangt die Gerechtigkeit deswegen nach einer Ordnung der Anerkennung, die dem Einzelnen die Sorge, den Respekt und die Achtung garantiert, welche Bedingung eines guten Lebens sind.[16] Wie wir gesehen haben, behauptet er überdies, daß seine dreifache Auffassung von Anerkennung das gesamte Bedeutungsspektrum der Gerechtigkeit abdeckt. Daher ist jeder gutgläubige Forderung nach Gerechtigkeit eine Forderung nach Anerkennung, der darauf zielt, eine intakte Identität zu konsolidieren. Und im Gegenzug ist jede Forderung nach Anerkennung teleologisch zu rechtfertigen: als ein Mittel zum Zweck des guten Lebens, so wie Honneth es versteht.

Dieser Ansatz bleibt sowohl in seinem Monismus als auch in seinem Nachdruck, den er auf die Psychologie legt, Honneths Projekt treu. Als eine Theorie der Gerechtigkeit ist er jedoch unzulänglich. Und was besonders schwer wiegt: Er kann den Anforderungen, nicht sektiererisch und doch bestimmt zu sein, nicht genügen, oder vielmehr verfehlt er immer die eine dieser Anforderungen, selbst wenn er der anderen entsprechen sollte.

15 Bei genauerer Betrachtung ist an dieser Stelle eine gewisse Mehrdeutigkeit nicht zu leugnen. In einigen Passagen versteht Honneth die Konsolidierung einer intakten Identität als den *wesentlichen Bestandteil* menschlichen Wohlergehens, wobei er letztlich das gute Leben mit einem Leben gleichsetzt, das angemessene Anerkennung genießt. In anderen Passagen versteht er hingegen die Konsolidierung einer intakten Identität als *wichtigste Vorbedingung* für das menschliche Wohlergehen, wodurch er die Anerkennung letztlich als ein Mittel des guten Lebens instrumentalisiert. Wie dem auch sei, in beiden Fällen wird die psychische Unversehrtheit als der einzig relevante Faktor für das menschliche Wohlergehen betrachtet. Ganz gleich, ob sie nun als Bestandteil oder Vorbedingung aufgefaßt wird, die Integrität der Identität wird von Honneth dahingehend verstanden, daß sie für die Selbstverwirklichung sowohl notwendig als auch hinreichend ist.

16 Auch hier ist Honneth mehrdeutig: An einigen Stellen behauptet er, daß die Gerechtigkeit gewisse Beziehungsformen der Anerkennung verlangt, die sämtlichen Individuen unerläßliche Formen der Anerkennung *tatsächlich verschafft*. In anderen Passagen behauptet er dagegen, Gerechtigkeit setze lediglich voraus, daß gewisse Beziehungsformen der Anerkennung den einzelnen *gleiche Chancen* dazu verschaffen, die unerläßlichen Formen der Anerkennung zu erhalten. Doch ist keiner der beiden Ansätze völlig zufriedenstellend. Der erste ist gut geeignet für das Problem des rechtlich gegründeten Respekts, den eine gerechte Gesellschaft tatsächlich garantieren sollte, doch ist er für die leistungsbezogene Achtung ungeeignet, die eine gerechte Gesellschaft nicht gewährleisten kann. Umgekehrt ist der zweite Ansatz gut geeignet für das Problem der Selbstachtung, bei dem Chancengleichheit ein angemessener Standard ist, ungeeignet ist der Ansatz jedoch für das Problem des Selbstrespekts, bei dem die wirkliche Gleichheit noch aussteht.

Wenn es darum geht, nicht sektiererisch zu werden, muß Honneth schlichtweg abstreiten, daß seine Konzeption des menschlichen Wohlergehens substantiell zu verstehen ist. Wenn wir ihr nämlich einen Gehalt zusprächen, würde sie letztendlich zu einem konkreten ethischen Ideal unter anderen werden. In diesem Falle wäre seine Gerechtigkeitstheorie nicht imstande, denjenigen kategorische Verpflichtungen aufzuerlegen, die andere ethische Ideale verfolgen, weil man ja sonst ihre Autonomie verletzen würde. Entsprechende Einwände aufgrund ihrer Substantialität gelten übrigens für jedwede normative Schlüsselkategorie Honneths, für die Kategorie der Anerkennung und die der intakten Identität nicht minder als für die der Sorge, des Respekts und der Achtung. Weil jede dieser Konzeptionen ein Konstituens des menschlichen Wohlergehens bezeichnen soll, darf man keiner von ihnen Substantialität zusprechen. Denn würde nur einer einzigen ein konkreter Gehalt zukommen, müßte das gesamte Begriffssystem zu einer sektiererischen Auffassung des guten Lebens herabsinken. In diesem Falle würde Honneths Theorie der Gerechtigkeit auf folgenreiche Weise kompromittiert: Sie wäre dann nicht mehr imstande, zwischen Konflikten, die unterschiedliche Werthorizonte umspannen, fair zu vermitteln.

Um also nicht sektiererisch zu werden, muß Honneth seine normativen Kategorien als rein *formal* ansetzen. Er muß behaupten, daß Sorge, Respekt und Achtung formale Erfordernisse *eines jeden* Lebens sind, das man mit guten Gründen innerhalb *eines jeden* vernünftigen ethischen Horizonts als gut bezeichnen kann. Dies zeitigt jedoch wieder neue Schwierigkeiten. Entbehren ihre Prinzipien der Anerkennung jeglichen Gehalts, fehlt es Honneths Theorie der Gerechtigkeit an ausreichender Bestimmtheit, um einen Konflikt zwischen gegensätzlichen Forderungen schlichten zu können.

Wenden wir uns an dieser Stelle dem Leistungsprinzip zu. Wie wir gesehen haben, beruft sich Honneth auf dieses Prinzip, um Ansprüche auf Umverteilung beurteilen zu können, die er wiederum als Forderungen der Anspruchstellenden versteht, ihre Arbeit angemessen bewertet zu wissen. Indes kann das Leistungsprinzip nicht konkret benannt werden, weil dies ja einen substantiellen ethischen Horizont voraussetzen würde, innerhalb dessen man den gesellschaftlichen Wert der Arbeit abschätzen kann. Würde es konkret benannt werden, wäre es nicht dazu imstande, Verteilungskonflikte im Kontext eines ethischen Pluralismus fair zu schlichten, in einem Umfeld

also, wo soziale Akteure sich nicht nur einem einzigen allgemeingültigen Werthorizont verpflichten. Aus diesem Grund muß das Leistungsprinzip formal verstanden werden. Doch was besagt es dann in diesem Kontext? Honneth sagt, daß die Gerechtigkeit vorschreibt, eines jeden Beitrag zur Gesellschaft auf angemessene Weise abzuschätzen. Doch verrät er uns nicht, wie das ohne einen substantiellen Maßstab dafür geschehen soll. Genausowenig verrät er uns, wie wir überhaupt wissen können, wann und ob eine gegebene Bewertung gerecht ist. Und schließlich erfahren wir auch nicht, was wir der neoliberalen Behauptung entgegensetzen sollen, korrekte Bewertungen seien gerade diejenigen, die innerhalb nichtregulierter Märkte vorgenommen werden. Honneths »Leistungsprinzip« schweigt sich auf frustrierende Art und Weise über diese Fragen aus, es bietet uns keine Grundlage dafür, gerechtfertigte von unvertretbaren Forderungen zu unterscheiden. Es ist nur dem Anschein nach ein normativer Standard und kann das Sektierertum allein dadurch vermeiden, daß es an Bestimmtheit einbüßt.

Ähnliche Schwierigkeiten machen Honneths Prinzip der Fürsorge zu schaffen. Einer »Intimsphäre« zugeordnet, deren Gestalt politisch so umstritten wie kulturell verschieden ist, muß auch dieses Prinzip formal aufgefaßt werden, um dem ethischen Sektierertum zu entgehen. In diesem Falle fehlt auch ihm die Bestimmtheit, die es eigentlich bräuchte, um Konflikte zwischen gegensätzlichen Ansprüchen schlichten zu können. Wie kann uns schließlich eine rein formale Auffassung von Fürsorge Richtlinien dafür verschaffen, die relativen Vorteile einer traditionellen Vollzeitbeschäftigung als Mutter einerseits und die einer Kinderbetreuung andererseits abzuschätzen, die dem feministischen Modell einer geschlechtsneutralen Erziehung von Kindern durch beide Elternteile entspricht?

Zweifelsohne sind besonders die Begriffe der Leistung und Fürsorge dem Dilemma des Sektierertums und der Unbestimmtheit ausgesetzt. Bei Honneth gerät jedoch auch noch der ehrenwerte Grundsatz des gleichen Respekts in Schwierigkeiten. Wie wir gesehen haben, beruft sich Honneth auf dieses Prinzip, um Kämpfe um rechtliche Gleichstellung bewerten zu können, und bringt es zugleich mit der »Sphäre des Rechts« in Verbindung. Überdies subsumiert er kulturelle und religiöse Auseinandersetzungen wie die Kontroverse um den *foulard* (die wir oben angesprochen haben) unter diese Rubrik. Entsprechend sollen derlei Kontroversen dadurch gelöst wer-

den, daß man sich auf den Grundsatz des gleichen Respekts für eine autonome Persönlichkeit beruft. Dieser Ansatz verspricht, gerade dadurch nicht sektiererisch zu werden, daß er sich einer ethischen Bewertung der umstrittenen Praktiken enthält. Doch bleibt es zweifelhaft, ob er tatsächlich dazu fähig ist, eine saubere Lösung herbeizuführen. Man erinnere sich daran, daß für Honneth Respekt als ein lebensnotwendiger Bestandteil jeder intakten Identität gilt. Von daher liegt die Vermutung nahe, daß er diesen Grundsatz psychologisch interpretiert wissen will, wobei das Recht all diejenigen Praktiken sanktionieren soll, die das subjektive Gefühl von Würde bei den Fordernden stärken. In diesem Falle wäre Honneths Grundsatz allerdings nicht dazu in der Lage, über Konflikte zu entscheiden, in denen die von einer bestimmten Gruppe erfahrene Würde mit der entwürdigenden Erfahrung anderer einhergeht. Nehmen wir deshalb einmal an, daß auch der Grundsatz des gleichen Respekts formal verstanden werden muß. Was genau verlangt er dann? Nicht mehr, als daß das Recht, ohne Ansehen der Person, formale Gleichheit bekundet, worauf Konservative beharren? Oder folgt aus ihm das anspruchsvollere Prinzip der Chancengleichheit, wie Liberale behaupten? Oder verlangt er zu guter Letzt nicht vielleicht nach einem noch bündigeren, ergebnisorientierten Standard nach Art des Prinzips partizipatorischer Parität, wie ich meine? Abermals schweigt sich Honneth über die entscheidende Frage aus.[17] Daraus muß man schließen, daß sein Anerkennungsgrundsatz des gleichen Respekts nicht ausreichend bestimmt ist, um gerechtfertigte von unvertretbaren Forderungen unterscheiden zu können. Unfähig, Konflikte zu lösen, die die Anerkennungsbedürfnisse der einen Gruppe gegen die einer anderen stellen, kann er nur dadurch vermeiden, sektiererisch zu werden, daß er die Bestimmtheit seines Grundsatzes opfert.

Allgemein gesprochen wird keines der drei Prinzipien den beiden Anforderungen zugleich gerecht. Überdies treten neue Schwierigkeiten auf den Plan, sobald die drei Prinzipien zusammen betrachtet werden. Wie wir gesehen haben, schreibt Honneth jedes einzelne Prinzip der Anerkennung jeweils einer sozialen Sphäre zu, ganz so, als

17 Sicherlich spricht er auf suggestive Weise von einer »moralischen Dialektik der Universalität und Partikularität«, wodurch er etwas im Sinne haben *könnte*, was der partizipatorischen Parität gleichkommt. Doch in Ermangelung einer weitergehenden Klärung wird hier kein praktikabler Maßstab sichtbar.

ob er verhindern wollte, daß die Grundsätze miteinander in Konflikt geraten. In Wirklichkeit sind die Sphären der Anerkennung jedoch nicht voneinander geschieden, ja sie können es gar nicht sein, wie das Beispiel der Einkommensverteilung belegt. Ich habe gerade darauf hingewiesen, daß Honneth die Auseinandersetzungen in diesem Bereich einem auf Verdienst gegründeten Leistungsprinzip unterstellt. Und doch verweist er – offensichtlich wohlwollend – darauf, daß der demokratische Wohlfahrtsstaat einen weiteren Standard eingeführt hat, der vom Grundsatz des gleichen Respekts abgeleitet ist. Dieser zweite Standard des »sozialen Bürgerrechts« beugt Schieflagen in puncto Einkommen vor, die einigen Menschen ihren Status als gleichberechtigte Bürger vorenthalten könnten.[18] Somit stehen wir vor zwei unterschiedlichen Normen der Verteilungsgerechtigkeit, die, zusammengenommen, womöglich zu Konflikten führen: Während die Leistungsnorm den individuellen Verdienst privilegiert, setzt die Norm des Respekts die gesellschaftliche Solidarität obenan.[19] Deshalb kann eine Theorie der Verteilungsgerechtigkeit nicht beiden gerecht werden, wenn sie nicht die Prinzipien entsprechend ihrem Stellenwert zur Geltung bringt. Letzteres jedoch unterläßt Honneth. Indem er nur von drei Prinzipien spricht, die »quasi-hierarchisch« sind, versäumt er uns zu sagen, was wir in den Fällen tun sollten, da den einen gleiche Bürgerrechte vorenthalten werden, wenn die Arbeitsleistung der anderen bewertet wird. Da er keine Methode zur Lösung derartiger Konflikte hat, nimmt sein dreiteiliger Monismus der Anerkennung das Manko der Unbestimmtheit auf einer weiteren Ebene in Kauf.

An dieser Stelle können wir zusammenfassen, daß Honneth bei

18 In der Tat könnte das Prinzip des »sozialen Bürgerrechts« auch nach den Maßgaben meines Konzepts partizipatorischer Parität interpretiert werden. In diesem Falle würde es allen sozialen Akteuren die Ressourcen garantieren, die diese benötigen, um untereinander von gleich zu gleich verkehren zu können, ganz abgesehen von ihrem Beitrag zur Gesellschaft.

19 Man könnte sich zudem auf Honneths Konzept der Sorge berufen, um auch noch ein drittes Prinzip der Verteilung herzuleiten. Solch ein auf Sorge gegründetes Prinzip wäre entweder in Begriffen des Bedürfnisses (wenn es etwa darum geht, einem bestimmten Niveau von »Grundbedürfnissen« gerecht zu werden) oder in Begriffen der Wohlfahrt (wenn es darum geht, ein genauer bestimmtes Niveau individueller Wohlfahrt zu benennen) zu verstehen. Beide Fälle laufen darauf hinaus, daß unterschiedliche Grundsätze aufeinander prallen, daß also Unbestimmtheit auch noch in einer weiteren Dimension Einzug hält.

dem Versuch scheitert, eine praktikable Theorie der Gerechtigkeit zu entwickeln. Sein Grundproblem liegt, wie ich meine, in seinem teleologischen Ausgangspunkt. Indem er sein System der Gerechtigkeit auf einer Theorie des guten Lebens gründet, ist er außerordentliche Maßnahmen zu ergreifen genötigt, um nicht einem gewissen ethischen Sektierertum anheimzufallen. Dazu gezwungen, seine normativen Prinzipien formal zu begreifen, muß er ihnen jeden substantiellen Gehalt absprechen – und damit auch jegliche normative Kraft. Während er der jeder Teleologie innewohnenden Versuchung zum Sektierertum widerstehen will, erliegt er zu guter Letzt der Unbestimmtheit. Ironischerweise sinkt dieses Vorhaben, das von einem ethischen Ausgangspunkt her entworfen wurde, bei dem Versuch, einen leeren Formalismus zu überwinden, in ein moralisches Vakuum herab.

Wie jedoch könnte ein in diesem Kontext hinlänglicher Ansatz aussehen? Welche Art von Gerechtigkeitstheorie wird der Anforderung, weder sektiererisch noch unbestimmt zu sein, gerecht? Der Ansatz, den ich vorgeschlagen habe, geht nicht von einer Theorie des guten Lebens aus, sondern vom zentralen moralischen Ideal des modernen Liberalismus: von der gleichen Autonomie und vom gleichen moralischen Wert aller Menschen. Meiner Meinung nach muß dieses Ideal nicht in einer Ethik der Selbstrealisierung fundiert werden, besteht sein Sinn doch darin, die moralischen Subjekte dazu zu befähigen, eine derartige Ethik für sich selber zu formulieren. Doch muß seine vollständige Bedeutung expliziert und müssen seine normativen Implikationen ausbuchstabiert werden. Meiner Ansicht nach sind die Implikationen des Ideals gleicher Autonomie nur deontologisch zum Ausdruck zu bringen, und zwar über eine Theorie der Gerechtigkeit, die mit einer Mannigfaltigkeit vernünftiger Auffassungen des guten Lebens zu vereinbaren ist. Weil die Prinzipien solch einer Theorie von Beginn an nichtsektiererisch sind, müssen sie auch nicht jedes substantiellen Gehalts entleert werden. Im Gegenteil: Wie ich zeigen werde, können sie genügend moralische Substanz enthalten, um konkurrierende Forderungen zu beurteilen.

In meinem Ansatz werden die Implikationen des Ideals gleicher Autonomie ausbuchstabiert: in einer Theorie der Gerechtigkeit, deren Kerngrundsatz die *Parität der Partizipation* ist. Indem es deontologisch und doch nichtsektiererisch ist, setzt dieses Prinzip die Vernünftigkeit eines ethischen Dissenses und zugleich den gleichen moralischen Wert aller Menschen voraus. Es ist mit all jenen Auffassungen vom guten Leben vereinbar, die ihrerseits die gleiche Autonomie respektieren – die Autonomie von Personen mit den gleichen Auffassungen wie auch die Autonomie derer mit anderen Ansichten. Im selben Zuge gibt das Prinzip der partizipatorischen Parität jedoch auch eine spezifische Interpretation dessen, was solcher Respekt in der Praxis verlangt. Indem es jede formale Konzeption der Gleichheit als unzulänglich zurückweist, hält die Theorie daran fest, daß man, um die gleiche Autonomie und den gleichen moralischen Wert der anderen zu respektieren, ihnen den Status vollwertiger Partner innerhalb sozialer Interaktionen zugestehen muß. Im Klartext heißt das: Es ist sicherzustellen, daß jeder Zugang zu den institutionellen Vorbedingungen der partizipatorischen Parität hat – allem voran zu den ökonomischen Ressourcen und zu der sozialen Stellung, die nötig sind, um als Gleicher unter Gleichen am gesellschaftlichen Leben teilhaben zu können. Unter dieser Perspektive stellt jede Einschränkung der partizipatorischen Parität eine Verletzung der Norm des gleichen Respekts dar. Werden die zur Parität unerläßlichen gesellschaftlichen Voraussetzungen nicht erfüllt, so spottet dies der Verpflichtung zu gleicher Autonomie, die sich die Gesellschaft selbst auferlegt.

Die partizipatorische Parität verwirklicht eine *radikaldemokratische Interpretation* des Begriffs der gleichen Autonomie. Weitaus anspruchsvoller als die üblichen liberalen Interpretationen, ist dieses Prinzip nicht nur deontologisch, sondern auch substantiell. Auf der einen Seite sorgt es dafür, daß die wirtschaftlichen Hindernisse für eine vollständige gesellschaftliche Partizipation beiseite geräumt werden, was zugleich einen Maßstab dafür abgibt, Ansprüche auf Umverteilung zu beurteilen: Nur Ansprüche, die die wirtschaftliche Ungleichheit verringern, sind dann als solche gerechtfertigt. Auf der anderen Seite sorgt es auch dafür, daß institutionalisierte kulturelle Hindernisse beseitigt werden, was zugleich einen Maßstab dafür bereitstellt, Forderungen nach Anerkennung zu beurteilen: Nur Forderungen, die Statusgleichheit fördern, sind gerechtfertigt. Freilich muß man sich in beiden Fällen gegen etwaige nicht intendierte Effekte wappnen. Deshalb muß man den Maßstab der Parität auch unter einem doppelten Gesichtspunkt anwenden, um damit zu gewährleisten, daß die Reformen, die darauf abzielen, Klassenunterschiede zu verringern, nicht letztendlich die bestehenden Status-

unterschiede verschlimmern – oder umgekehrt. Im selben Sinne darf man den Maßstab nur zur Anwendung bringen, wenn man zugleich die quer verlaufenden Achsen der Unterordnung im Auge hat. Nur so kann man sicherstellen, daß Reformen, die beispielsweise auf eine Gleichheit in puncto gender zielen, nicht die Ungleichheiten auf anderen Achsen (wie auf denen der Sexualität, der Religion und »Rasse«) verschärfen. Überdies kann der Maßstab der Parität, insofern die genannten Angelegenheiten äußerst umstritten sind, letztlich nur auf dialogischem Wege angemessen angewandt werden – durch demokratische Prozesse öffentlicher Diskussion. Wie ich im ersten Kapitel mit Verweis auf Ian Shapiro dargelegt habe, gilt diese Voraussetzung für jedwede theoretische Systematisierung einer *demokratischen Gerechtigkeit.*[20] Wenn es als Leitidiom der öffentlichen Vernunft verstanden wird, ist das Prinzip der partizipatorischen Parität von ausreichendem moralischen Gehalt, um zwischen aufeinanderprallenden Ansprüchen zu schlichten – und dies sowohl innerhalb der Gerechtigkeitsdimension der Verteilung als auch innerhalb der der Anerkennung.

So verstanden ist die Konzeption einer Gerechtigkeit als partizipatorische Parität zugleich deontologisch und substantiell. Dadurch sprengt sie die Grenzen von Honneths System, das der Moralphilosophie nur einige wenige Optionen eröffnet. In seiner Theorie gibt es letztlich nur zwei Alternativen: den breiter angelegten »teleologischen Liberalismus«, den er favorisiert, und den schmaleren »prozeduralen Liberalismus«, den man mit Habermas und Rawls in Verbindung bringt. Als partizipatorische Parität verstanden, ist der Gerechtigkeit allerdings mit keinem dieser beiden Idealtypen Genüge zu leisten. Sie hält sich vom teleologischen Liberalismus fern, indem sie von ethischen Grundlegungen Abstand nimmt, während sie auch dem liberalen Prozeduralismus die Gefolgschaft aufkündigt, indem sie die substantiellen Vorbedingungen der Gerechtigkeit zur Sprache bringt. Deshalb zeugt mein Ansatz für eine Möglichkeit, die Honneth nicht zu berücksichtigen vermag. Indem sie sowohl das teleologische Sektierertum als auch den prozeduralen Formalismus zurückweist, bringt die Gerechtigkeitstheorie einer partizipatorischen Parität ein

20 Diese Art einer demokratischen Annäherung an die Gerechtigkeit hat unlängst Ian Shapiro in seinem Buch *Democratic Justice* (New Haven 1999) entfaltet und zudem gegen Einwände verteidigt.

drittes Genre der Moralphilosophie ins Spiel, das man einen *breiter angelegten deontologischen Liberalismus* nennen könnte.

Und doch steht noch immer die Frage im Raum, was diesen breiter angelegten deontologischen Liberalismus letztlich rechtfertigt. Genauer gesagt: Was rechtfertigt die radikaldemokratische Auffassung von Gerechtigkeit als partizipatorischer Parität? Man sollte nicht vergessen, daß für Honneth solch eine Auffassung willkürlich sein muß, weil ihr die ethische Fundierung in einer Theorie des guten Lebens fehlt. Tatsächlich läßt sich die partizipatorische Parität entlang zweier komplementärer Argumentationsmuster philosophisch untermauern, die beide nicht ethischer Natur sind. Das erste Argumentationsmuster ist begrifflicher Natur. Sein grundlegender Gedanke lautet, daß gleiche Autonomie, so sie richtig verstanden wird, die tatsächliche Freiheit gewährleistet, gleichberechtigt mit den anderen am gesellschaftlichen Leben teilzuhaben. Alles andere wird nicht dem Stellenwert gerecht, der dem Grundsatz des gleichen moralischen Werts aller Menschen zukommt. Letzterer wird beispielsweise im Falle gleicher formaler Rechte nicht angemessen umgesetzt: Rein formale Rechte haben keinen »fairen Wert«, weil die unerläßlichen Vorbedingungen zur Anwendung dieser Rechte nicht gegeben sind. Solche Rechte bleiben rein begrifflich, selbst wenn ihnen eine gewisse symbolische Bedeutung nicht abzusprechen ist. Nur wenn sämtliche Bedingungen erfüllt sind, die sicherstellen, daß alle Menschen von gleich zu gleich verkehren können, nur dann wird auch der gleiche moralische Wert eines jeden einzelnen respektiert. Deswegen bedeutet die partizipatorische Parität nichts anderes, als daß der gleichen Autonomie aller Menschen als soziale Akteure der gleiche Respekt entgegengebracht werden soll. Sicherlich setzt dieses begriffliche Argument voraus, daß die für den Liberalismus zentrale Norm des gleichen Respekts normativ gültig ist und daß sie niemanden überzeugen wird, der dieses Ideal zurückweist. Trotz dieser Voraussetzung untermauert es jedoch die radikaldemokratische Interpretation des Grundsatzes gleicher Autonomie – und dies auf eine Art und Weise, die für den breiter angelegten deontologischen Liberalismus paßt.

Das zweite Argument für die partizipatorische Parität ist historischer Natur. Um eine radikaldemokratische Interpretation der gleichen Autonomie zu untermauern, bemüht es historische Betrachtungen. Aus dieser Perspektive erscheint die partizipatorische Parität als Ergebnis eines umfassenden, facettenreichen geschichtlichen Pro-

zesses, der im Laufe der Zeit das Bedeutungsspektrum der liberalen Gleichheit bereichert hat. Im Zuge dieser Entwicklung, die keineswegs auf den Westen beschränkt ist, hat sich der Begriff des gleichen moralischen Wertes sowohl in Sachen Reichweite als in puncto Substanz erweitert. In der Frühmoderne war der Umfang der liberal verstandenen Gleichheit auf die Religion und das Recht beschränkt. Später indes wurde ihre Reichweite auch auf andere Schauplätze der sozialen Interaktion ausgedehnt: auf die Politik (dank der Auseinandersetzungen um das Wahlrecht), auf die Arbeit (durch die Gewerkschaften und sozialistischen Parteien), auf das Familien- und Privatleben (dank feministischer Bewegungen und dank der Kämpfe um die Rechte der Homosexuellen) und schließlich auf die Zivilgesellschaft (durch die Kämpfe um multikulturelle Belange). Auf ähnliche Weise hat sich auch der Bedeutungsgehalt der Gleichheit erweitert. Vormals hielt man formale Rechte für ausreichend, wenn es darum ging, die Forderung nach gleichem moralischen Wert einzulösen. Heutzutage bricht sich jedoch mehr und mehr die Erwartung Bahn, daß sich Gleichheit auch substantiell, in wirklichen sozialen Interaktionen, verwirklicht. Aus diesem Grund geht mit dem Recht, einen Gerichtsprozeß anzustrengen, auch der Anspruch auf einen Rechtsbeistand einher. Auf ähnliche Weise leitet man nun von dem Prinzip »eine Person, eine Stimme« in weiten Kreisen das Recht ab, Wahlkämpfe durch die öffentliche Hand finanzieren zu lassen.[21] Ein Grundsatz, der lange mit der gleichen öffentlichen Erziehung verbunden war, daß allen Talenten der Weg zu ihrer Karriere offenstehen sollte, wird nun – gemäß derselben Logik – zunehmend mit der Erwartung verbunden, daß die Arbeit der Kinder- und Altenbetreuung nicht mehr nur einem Geschlecht aufgebürdet werden sollte. Derlei Beispiele legen allesamt nahe, daß die Norm der Gleichheit immer mehr substantiell verstanden wird. Weil sie nicht mehr auf formale Rechte beschränkt ist, sondern auch die sozialen Bedingungen für deren Verwirklichung berücksichtigt, stimmt die Gleichheit mit der partizipatorischen Parität überein. Letztere ist damit die historisch zutage kommende »Wahrheit« der liberalen Norm, von gleicher Autonomie und gleichem moralischen Wert aller Menschen.

Zusammengenommen untermauern diese beiden Argumente die Auffassung, daß Gerechtigkeit als partizipatorische Parität zu verstehen ist. Doch berufen sie sich deswegen nicht auf eine Theorie des guten Lebens. Im Gegensatz zu Honneth ist mithin mein Ansatz nicht darauf angewiesen, eine ethische Theorie der Beteiligung am Gesellschaftsleben zu entwickeln, welche für das menschliche Wohlergehen unerläßlich ist. Vielmehr setzt er voraus, daß die Beteiligten in dieser Angelegenheit nach ihren eigenen Maßstäben entscheiden werden. Anstatt ihren Entscheidungen vorzugreifen, versucht die Gerechtigkeitstheorie der partizipatorischen Parität ihnen die Gelegenheit zur freien Wahl zu gewährleisten, zu einer freien Wahl, unbeeindruckt von Herrschaftsbeziehungen. So gesehen versucht sie, all die Hindernisse beiseite zu räumen, die der Parität auf den wichtigsten gesellschaftlichen Schauplätzen im Wege stehen – insbesondere also im Bereich der Politik, des Arbeitsmarktes, der Familie und der Zivilgesellschaft. Auf diesem Wege will sie die sozialen Akteure dazu befähigen, auf jedem Schauplatz, den sie zu betreten wählen, als Gleiche unter Gleichen teilzunehmen. Ausdrücklich eingeschlossen sind hierbei jene Schauplätze, die wir »Schauplätze des Metadiskurses« nennen könnten: Orte des kritischen Diskurses, an denen die Gesprächspartner die relativen Vorteile der unterschiedlichen Typen sozialer Teilhabe diskutieren und an denen sie Reformvorschläge unterbreiten können, um etwa bestehende Schauplätze zu beseitigen oder neue zu eröffnen.

Allgemein betrachtet vermeidet es der von mir vorgeschlagene Ansatz, sich auf ethische Argumente zu stützen. Weil er von keiner teleologischen Annahme belastet ist, ist er nicht genötigt, seinen normativen Prinzipien ihren Gehalt und ihre Bestimmtheit zu entziehen. Deshalb vermag dieser Ansatz eine substantielle, radikaldemokratische Interpretation liberaler Ideen zu entwickeln. Indem er gleiche Autonomie als Parität der Partizipation auffaßt, erweitert er Umfang und Gehalt dieses Ideals, um zugleich seine emanzipatorische Kraft zu verstärken. Das Ergebnis ist eine breiter angelegte deontologische Theorie der Gerechtigkeit, die sowohl Sektierertum als auch Unbestimmtheit vermeidet. Deshalb erfüllt dieser Ansatz – im Gegensatz zu demjenigen Honneths – die Anforderungen an eine Kritische Theorie der Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung.

21 Es sollte sich von selbst verstehen, daß das Motto »eine Person, eine Stimme« auch ein einheitliches System impliziert, nach dem Stimmen abgegeben und gezählt werden. Wie wir jedoch im Dezember 2000 erfahren mußten, kann davon in den USA skandalöserweise nicht die Rede sein.

Ich will an dieser Stelle zum Schluß kommen, indem ich die wichtigsten Punkte rekapituliere: Diejenigen unter uns, die der Kritischen Theorie zu neuem Recht verhelfen wollen, stehen vor großen Herausforderungen. Um die Bedeutung unserer Tradition auch für die Zukunft sicherzustellen, müssen wir sie an eine Welt anpassen, in der Auseinandersetzungen um Statusunterschiede immer häufiger werden, während die wirtschaftliche Ungleichheit sich weiter verschärft hat. Weil sie derartige Kämpfe zu analysieren vermag, stellt die Konzeption der Anerkennung ein vielversprechendes Instrument dafür da, die Kritische Theorie auch in einer Ära der beschleunigten Globalisierung zu rekonstruieren.

Und doch vermag die Konzeption der Anerkennung nicht den Ansprüchen der Kritischen Theorie gerecht zu werden. Allein reicht sie nicht hin, um die normativen Defizite der gegenwärtigen Gesellschaft und deren gesellschaftliche Folgen berücksichtigen zu können oder etwa die politischen Herausforderungen, vor denen diejenigen stehen, die emanzipatorischen Wandel herbeizuführen suchen. Verlangt man indes von der Theorie der Anerkennung, all dem Rechnung zu tragen, wird diese Konzeption überstrapaziert – und somit wird der Begriff der Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit aufgebläht und büßt seine kritische Kraft ein. Wie ich zu zeigen versucht habe, kann dieser Ansatz weder einen angemessenen empirischen Bezugspunkt benennen, noch kann er das Feld der Kultur theoretisch erfassen oder eine haltbare Theorie der Gerechtigkeit entwickeln. Was hingegen gebraucht wird, liegt auf der Hand: *Die Kritische Theorie sollte einen Rahmen entwerfen, der aus einer doppelten Perspektive zu betrachten ist und neben der Anerkennung auch die Verteilung berücksichtigt.*

Was ich an dieser Stelle geschrieben habe, nimmt Axel Honneths eindringlicher Theorie der Gerechtigkeit nichts von ihrer starken moralischen und emotionalen Intensität. Doch klafft eben eine große Lücke zwischen der emotionalen Anziehungskraft eines Begriffs und seiner Übersetzung in ein solides, kritisch-theoretisches System. Indem ich die Dimensionen der Umverteilung und Anerkennung in ein einziges System integriere, hoffe ich, diese Kluft ein wenig verkleinert zu haben.

Axel Honneth
Die Pointe der Anerkennung. Eine Entgegnung auf die Entgegnung*

* Für Ratschläge und Empfehlungen danke ich Rainer Forst, Rahel Jaeggi und Hans Joas.

Nancy Fraser hat meinem Versuch, in Auseinandersetzung mit ihren Einwänden ein anerkennungstheoretisches Konzept der kritischen Theorie zu entwickeln, eine eingehende Kritik gewidmet. Die Reformulierung ihrer eigenen Prämissen und die Transparenz ihrer Gegenargumente erleichtern eine Fortsetzung der Diskussion; die Vielzahl der angeschnittenen Themen und die Menge der Einwände macht sie allerdings schwierig und würde, falls ich im Stil einer Verteidigung antworten wollte, umständliche Richtigstellungen, Korrekturen und Klärungen erfordern, die für einen Großteil der Leserschaft ermüdend wären. Über weite Strecken hinweg ist es leicht, den Überlegungen von Nancy Fraser zu folgen und den Kern unseres Dissenses zu verstehen; an bestimmten, besonders massiven Stellen hingegen mußte ich mir mehrmals die Augen reiben, um tatsächlich sicherzugehen, daß ich der Urheber solcher absurd klingender Schlußfolgerungen sein soll. Unter diesen Umständen scheint es mir am sinnvollsten, nicht defensiv, sondern offensiv auf ihre Entgegnung zu antworten, indem ich in zugespitzter Form noch einmal die Pointe herausarbeite, die ich auf den drei inzwischen klar umrissenen Ebenen mit einem anerkennungstheoretischen »Monismus« verknüpft sehe. Mein Eindruck ist, daß Fraser trotz ihrer nuancenreichen und klaren Analyse an zentralen Punkten das eigentliche Feld unserer Auseinandersetzung falsch oder unzulänglich bestimmt; daher wird der Versuch, diese Problemzonen einer Reaktualisierung der Kritischen Theorie genauer zu umreißen, ergiebiger und hilfreicher sein als das krampfhafte Unternehmen, Schritt für Schritt auf ihre Einwände einzugehen. In erster Annäherung sind die drei Divergenzpunkte, die Fraser im Anschluß an meinen eigenen Vorschlag unterscheidet, sehr gut geeignet, die wesentlichen Schwierigkeiten zu benennen, mit denen heute ein Versuch der Fortsetzung Kritischer Theorie konfrontiert ist. Jede der von ihr genannten Fragen umreißt eines der Felder, auf denen angesichts historischer und theoretischer Veränderungen inzwischen tatsächlich umstritten ist, wie die alten, komplexen Ansprüche der Frankfurter Schule noch einmal wiederbelebt werden können: Ein erster Punkt betrifft das Problem, wie ein theoretischer Zugang zur sozialen Realität überhaupt gebahnt werden kann, der eine immanente Rechtfertigung

moralischer Ansprüche in Aussicht stellt; mit Recht verwendet Fraser hier die Formel von der »Dialektik von Immanenz und Transzendenz«, ohne freilich nach meiner Auffassung dem ganz gerecht zu werden, was mit »Transzendenz« in diesem Zusammenhang gemeint sein kann (I); der zweite, sicherlich komplexeste Divergenzpunkt bezieht sich auf die gesellschaftskritische Frage, wie die soziale Ordnung des neuen Kapitalismus unter gerechtigkeitstheoretischen Gesichtspunkten angemessen konzeptualisiert werden muß; in nicht ganz klarer Weise scheint dieses Problem mit Überlegungen verknüpft, die das Verhältnis von »Sozial-« und »Systemintegration« betreffen, auch wenn mir Frasers Verwendung beider Begriffe in ihrem »perspektischen Dualismus« noch recht unklar scheint (II); der letzte Punkt, an dem sich zwischen uns kaum überbrückbare Divergenzen auftun, berührt erneut die Frage nach den normativen Grundlagen einer kritischen Gesellschaftstheorie; hier ist mir weiterhin unverständlich, wie ein rein deontologischer Ansatz all die Aufgaben meistern soll, die Nancy Fraser vor Augen hat, zumal dann, wenn sie selber historische Prozesse des normativen Fortschritts in Rechnung stellt (III).

I.

Die Idee, daß eine kritische Gesellschaftsanalyse der Rückbindung an eine innerweltliche Instanz der Transzendenz bedarf, stellt das Erbe der linkshegelianischen Tradition der Kritischen Theorie dar.[1] Nur für die wenigsten Ansätze, die heute den Anspruch auf Kritik erheben, stellt diese Forderung überhaupt noch ein sinnvolles Unterfangen dar, aber für diejenigen, die sich daran weiterhin gebunden wissen, gehen damit eine Reihe von schwer zu lösenden Problemen unter. Für die älteren Vertreter der Frankfurter Schule war die Notwendigkeit, einen gesellschaftsinternen Standpunkt der Kritik aufzuweisen, so eng mit der Frage nach einem revolutionären Subjekt verknüpft, daß sie die methodologische Struktur der Forderung kaum eigenständig

1 Vgl. Hinrich Fink-Eitel, »Innerweltliche Transzendenz. Zum gegenwärtigen Stand kritischer Gesellschaftstheorie«, in: *Merkur* 528, Heft 3, 47. Jahrgang, 1993, S. 237-45; Axel Honneth, »Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie«, in: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2000, S. 88-109.

behandeln zu müssen glaubten: Solange das Proletariat vorwissenschaftlich als eine soziale Klasse gelten konnte, die gleichsam von Haus aus ein Interesse am Umsturz der kapitalistischen Verhältnisse besitzen mußte, schien es keiner weiteren Erörterung zu bedürfen, welche Erfahrungen oder Handlungspraktiken eine Transzendierbarkeit der gegebenen Sozialordnung zu garantieren vermochten; und als schon bald aus empirischen Gründen die Zweifel an der revolutionären Bereitschaft der Industriearbeiterschaft wuchsen, wurde im allgemeinen die entsprechende Instanz nur um eine Ebene tiefer gelegt, indem nicht mehr die Arbeitssubjekte selber, sondern die Struktur der gesellschaftlichen Arbeit zu einem solchen Garanten der permanenten Überschreitung erklärt wurde. Aber auch diese Lösung, die ja in geschichtsphilosophischer Form den innersten Kern des westlichen Marxismus ausmachte, hatte nicht lange Bestand; bereits in der »Dialektik der Aufklärung«, veröffentlicht zwei Jahre nach der Zerschlagung des Nationalsozialismus, zeichnete sich insofern ein erneuter Wandel ab, als nun im Prozeß der gesellschaftlichen Arbeit selber eine Ursache fortschreitender Verdinglichung und Herrschaft gesehen wurde, so daß er nicht länger als ein sozialer Garant von Transzendierbarkeit gelten konnte.[2] In den marxismuskritischen Beiträgen, die Cornelius Castoriadis in den fünfziger Jahren in Frankreich,[3] Jürgen Habermas in den sechziger Jahren in Westdeutschland[4] verfaßten, wird die dadurch entstandene Lage auf höchstem Niveau verarbeitet; seither ist die Frage danach, welche anderen Instanzen, Erfahrungen oder Praktiken vorwissenschaftlich eine Überschreitbarkeit der gegebenen Ordnung sichern können, zur zentralen Quelle von Neuentwürfen im Bereich der kritischen Gesellschaftstheorie geworden.

Die besondere Schwierigkeit, die mit dieser Frage einhergeht, wird freilich erst klar, wenn jene Prämisse expliziert wird, die in der Beerbung des Linkshegelianismus bis hin zu Adorno und Horkheimer stets stillschweigend vorausgesetzt worden war. Schon für Marx stand außer Frage, daß diejenige Praxis, auf die er seine eigene

2 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1969; vgl. dazu Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main, 1986, Kap. 2.

3 Cornelius Castoriadis, *Sozialismus oder Barbarei*, Berlin 1980.

4 Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied und Berlin, 1963.

Theorie zu stützen können glaubte, also die gebrauchswertorientierte Arbeit oder die revolutionäre Tätigkeit, in sich bereits genau die normativen Strukturen enthalten mußte, von der dann auch die durch Umsturz entstandene Gesellschaftsform geprägt sein sollte; insofern hatte die Instanz oder Praxis, die als sozialer Garant einer Transzendierbarkeit der gegebenen Ordnung gelten konnte, von derselben »Vernünftigkeit« oder Normativität zu sein, die später im großen durch die theoretisch antizipierten Umbrüche gesamtgesellschaftlich zum Durchbruch kommen sollte.[5] Diese begrifflichen Zwänge ergeben sich allerdings nicht nur im Fall von Marx, sondern sind allen Versuchen gemeinsam, in seiner Nachfolge das Projekt einer kritischen Gesellschaftstheorie als Fortsetzung einer sozialen Detranszendentalisierung der Vernunft zu verstehen: Stets muß in den gegebenen Verhältnissen ein Element von Praxis oder Erfahrung identifizierbar sein, das insofern als ein Moment von gesellschaftlich verkörperter Vernunft gelten kann, als es einen nach Verwirklichung drängenden Überhang an rationalen Normen oder Organisationsprinzipien besitzen soll. Der Begriff des »emanzipatorischen Interesses«, den Habermas in seinem frühen Werk geprägt hat, kommt dieser linkshegelianischen Vorstellung noch am nächsten; damit war die, sicherlich zu steile, Idee verknüpft, daß die menschliche Gattung möglicherweise ein tiefsitzendes Interesse daran haben könnte, auf die Erfahrung einer selbsterzeugten, aber bislang undurchschauten Herrschaft und Vergegenständlichung hin mit selbstreflexiven Anstrengungen zu reagieren, die auf die Errichtung herrschaftsfreier Verhältnisse zielen.[6]

Es mag für die Diskussion zwischen Fraser und mir hilfreich sein, einen kurzen, zwangsläufig schematischen Überblick über die alternativen Strategien zu geben, mit denen innerhalb der kritischen Gesellschaftstheorie auf den Zerfall des Produktions- oder Arbeitsparadigmas reagiert worden ist. Nachdem die Einsicht gewachsen war, daß die Praxisform der gesellschaftlichen Arbeit nicht automatisch ein emanzipatorisches Interesse erzeugen kann, sind in der Diskussion drei, wenn nicht vier Ansätze entstanden, die eine solche Instanz der innergesellschaftlichen Transzendierung an anderen

5 Vgl. David Brudney, *Marx's Attempt to Leave Philosophy*, Cambridge/Mass. 1998.

6 Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1968.

Orten zu lokalisieren versuchten. Eine gewisse Übervereinfachung ist bei der folgenden Aufzählung kaum zu vermeiden:

a) Auf das Veralten des Produktionsparadigmas hat Cornelius Castoriadis mit dem Versuch reagiert, die permanente Wiederentstehung revolutionärer Aktivitäten auf eine ontologisch tiefere Ebene zu verlagern, indem er sie als Ausdruck eines in der individuellen Psyche repräsentierten Drangs der vorsozialen Wirklichkeit selbst begreift; bei dieser Idee eines »Magmas« spielen psychoanalytische Erklärungsansätze insofern eine wesentliche Rolle, als das menschliche Subjekt von einem triebdynamisch aufrechterhaltenem »Wunsch nach vollkommener Vereinigung« beherrscht sein soll, in dem sich der organische Strom ständiger Neuschöpfungen auf höherer Stufe spiegelt.[7] An die handlungstheoretischen Elemente, die sich bei Castoriadis in Verlängerung seiner triebtheoretischen Überlegungen im Begriff der »Praxis« finden, hat Hans Joas anzuknüpfen versucht, indem er in Beerbung des amerikanischen Pragmatismus und in steter Auseinandersetzung mit der Habermasschen Handlungs- und Diskurstheorie ein Konzept des kreativen Handelns entwickelt hat; darin werden jene außeralltäglichen Situationen, in denen sich dem Individuum durch Entgrenzung neue Werte eröffnen, als Quelle von Sinnstiftungen verstanden, die stets wieder über die gegebenen Wert- und Sozialordnungen hinausweisen[8].

b) Nicht sehr anders als Castoriadis hat auch Herbert Marcuse auf den Zerfall des Produktionsparadigmas reagiert, indem er in »Triebstruktur und Gesellschaft« die Notwendigkeit einer Transzendierung der sozialen Ordnung in die menschliche Triebnatur zurückverlagert hat;

7 Cornelius Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt am Main 1983; vgl. auch meinen eigenen, allerdings nicht unwidersprochen gebliebenen Deutungsvorschlag: Axel Honneth, »Eine ontologische Rettung der Revolution. Zur Gesellschaftstheorie von Cornelius Castoriadis«, in: ders., *Die zerrissene Welt des Sozialen. Soziaphilosophische Aufsätze*, erweiterte Neuausgabe, Frankfurt am Main 1999, S. 144-164.

8 Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt am Main 1997; vgl. auch: ders., »Über Artikulation. Überlegungen zu einem Aufsatz von Cornelius Castoriadis«, in: Holger Burckhart/Horst Gronke (Hg.), *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik* (Festschrift für Dietrich Böhler), Würzburg 2002, S. 230-240.

allerdings wird bei ihm nicht erst in der »Brechung« der frühkindlichen Allmachtsphantasien die Quelle aller späteren »revolutionären« Vorstellungs- und Affektleistungen gesehen, sondern bereits in der natürlichen Mitgift eines Lustprinzips, das zur ständigen Überschreitung des institutionell verkörperten Realitätsprinzips antreibt.[9] Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß bei Marcuse nicht recht zu sehen ist, wie er von seiner Triebtheorie aus eine interne Verknüpfung mit normativen Fragen der Gesellschaftsordnung herzustellen vermag; während bei Castoriadis eine solche Vermittlung nämlich durch den Autonomiebegriff geleistet wird, der eine Gesellschaftsform auszeichnen soll, in der Neuschöpfungen nicht unterdrückt, sondern reflexiv verarbeitet werden, fehlt bei Marcuse ein vergleichbarer Brückenschlag vollkommen. Als einen Versuch, zwischen Marcuse und Castoriadis hindurch das kritische Erbe der Freudschen Triebtheorie zu bewahren, sehe ich heute die Arbeiten von Joel Whitebook an; darin wird in Abgrenzung zum Intersubjektivismus und unter vorsichtiger Verarbeitung der neueren Entwicklungspsychologie der Versuch unternommen, in der Sublimierung libidinös gespeister Allmachtsphantasien einen sozialen Garanten der Überschreitung gegebener Sozialordnungen ausfindig zu machen.[10]

c) Als einen dritten Ansatz, eine andere Instanz als die der gesellschaftlichen Arbeit zum Garanten sozialer Transzendierbarkeit zu machen, läßt sich natürlich der Intersubjektivismus von Jürgen Habermas begreifen; seine Schriften aus den sechziger Jahren lassen sich ausdrücklich von dem Ziel leiten, der Kritischen Theorie mit der sprachlich vermittelten Interaktion eine soziale Sphäre zu erschließen, deren normativer Geltungsüberhang für ein dauerhaftes Nachwachsen systemsprengender Energien und Motivationen sorgen soll.[11] Nicht nur an soziologischer Erklärungskraft scheint mir dieser kommunikationstheoretische Vorschlag den beiden zuvor genannten

9 Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Schriften, Bd. 5, Frankfurt am Main 1979.

10 Joel Whitebook, *Perversion and Utopia. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, Cambridge, Mass. 1995. Vgl. auch unsere Auseinandersetzung: Joel Whitebook, »Wechselseitige Anerkennung und die Arbeit des Negativen«, in: *Psyche*, Bd. 8, 55. Jahrgang, August 2001, S. 755-789; Axel Honneth, »Facetten des vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook«, in: ebd., S. 790-802.

11 Habermas, *Theorie und Praxis*, a. a. O.

Ansätzen von Castoriadis und Marcuse überlegen; auch im Hinblick auf die Frage, inwiefern die jeweils privilegierte Instanz von normativer Aussagekraft sein kann, besitzt aus meiner Sicht die Theorie von Habermas die größeren Vorzüge, weil das moralische Potential der Kommunikation zugleich Antriebsquelle wie auch Richtungsindikator des gesellschaftlichen Fortschritts sein soll. Von Seyla Benhabib über Thomas McCarthy bis zu Maeve Cooke reicht heute der Kreis derer, die die kommunikationstheoretische Wende der Kritischen Theorie weitertreiben wollen, indem sie entweder zeitdiagnostisch oder grundlagentheoretisch den normativen Gehalt der sozialen Interaktionen konkreter zu bestimmen versuchen;[12] und auch meine eigenen Bemühungen, das Hegelsche Motiv eines »Kampfes um Anerkennung« gesellschaftstheoretisch fruchtbar zu machen, können zunächst als ein Versuch aufgefaßt werden, der ingeniösen Konzeption von Habermas einen starken Rückhalt in der sozialen Wirklichkeit zu geben. Auf diesen Punkt werde ich zurückkommen, nachdem ich den vierten Ansatz erwähnt habe, der sich mit einigem Recht heute als ein Ausweg aus dem Zerfall des Produktionsparadigmas begreifen läßt.

d) Wahrscheinlich ist es nämlich sinnvoll, auch die späten Schriften von Michel Foucault insgesamt als eine Antwort auf die Fragen zu verstehen, welche andere Form von Praxis die transzendierende Rolle der Arbeit im Rahmen einer kritischen Gesellschaftsanalyse ersetzen können soll; denn die in den Aufsätzen zu Kant erläuterte Idee, daß die Performanz eines subversiven, decodierenden Verhaltens die Bedingung darstellt, an die die Durchführung von Kritik notwendig gebunden ist, läßt sich als ein Hinweis auf die Art von Erfahrung begreifen, die in jeder Gesellschaftsform erneut für die Unterwanderung der eingespielten Ordnungsregeln sorgen kann.[13] Diese

12 Seyla Benhabib, *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, Frankfurt am Main 1995; Thomas McCarthy, *Ideale und Illusionen. Dekonstruktion und Rekonstruktion in der Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main 1993; Maeve Cooke, »Between ›Objectivism‹ and ›Contextualism‹, Normative Foundations of Social Philosophy«, in: *Critical Horizons*, Vol. 1, No. 2 (2000), S. 193-227.

13 Michel Foucault, *Was ist Kritik ?*, Berlin 1992; ders. »Was ist Aufklärung«, in: E. Erdmann, R. Forst, A. Honneth (Hg.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt am Main/New York 1990, S. 35-54.

»transzendentale« Lesart wird heute vor allem durch die Arbeiten von Judith Butler gestützt, in denen die verstreuten Anregungen von Foucault in einer Richtung weiterentwickelt werden, die in Umrissen eine sozialontologische Theorie über den Zusammenhang von Macht und subversiver Praxis zu erkennen gibt; danach zieht jede Etablierung einer sozialen Anerkennungsordnung stets wieder mit einer gewissen Notwendigkeit Verhaltensweisen nach sich, die zur Aufsprengung der angebotenen Formen sozialer Existenz führen, weil diese zu eng, zu einschnürend für die ungerichtete Subjektivität des Menschen sind.[14] Allerdings zeigen die damit angedeuteten Überlegungen auch, daß ein solcher Ansatz nicht ohne Anleihen bei psychoanalytischen Hypothesen verbleiben kann, wie sie auch bei Castoriadis und Marcuse eine Rolle spielen; denn nur wenn zum behaupteten Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Ordnung und Subversion eine menschliche Psyche hinzugedacht wird, die strukturell gegen soziale Zumutungen gerichtet ist, läßt sich von der Notwendigkeit einer Praxis der Überschreitung sprechen.

Die Aufzählung dieser vier Ansätze soll im Zusammenhang unserer Diskussion zunächst nur die Funktion haben, die Schwierigkeiten hervortreten zu lassen, vor die heute eine Beerbung der linkshegelianischen Tradition der Kritischen Theorie gestellt ist. Es darf nicht dabei sein Bewenden haben, in der sozialen Realität bloß einen empirischen Bezugspunkt ausfindig zu machen, an dem die Theorie zum Zweck ihrer immanenten Rechtfertigung ansetzen kann; würde die Aufgabe sich darauf beschränken, dann reichte es in der Tat hin, auf unerfüllte Forderungen in der Gegenwart zu verweisen, um sie als gesellschaftlichen Beleg für die Notwendigkeit von Kritik zu verwenden. Aber die eigentliche Herausforderung der uns gemeinsamen Tradition besteht doch erst eigentlich darin, von einem solchen Bezugspunkt, von solchen Forderungen zeigen zu können, daß sie ihrerseits nicht nur das Resultat zufälliger Konfliktlagen, sondern Ausdruck von unabgegoltenen Ansprüchen der menschlichen Gattung sind. Die Rede von der »Transzendenz in der gesellschaftlichen Immanenz«, die ja religiösen Ursprungs ist, soll mehr besagen, als daß zu einem bestimmten Zeitpunkt innerhalb der sozialen Realität noch nicht erfüllte und insofern transzendierende

14 Vgl. Judith Butler, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001.

Zielvorstellungen anzutreffen sind; damit ist vielmehr ein normatives Potential gemeint, das sich in jeder gesellschaftlichen Wirklichkeit erneut zur Geltung bringt, weil es mit der Struktur der menschlichen Interessenlage aufs engste verschmolzen ist. Derselbe Gedankengang läßt sich auch so formulieren, daß jene »Transzendenz« an einer Form von Praxis oder Erfahrung haften muß, die einerseits für jede Reproduktion von Gesellschaft unverzichtbar ist, andererseits aber dank ihres normativen Überschusses auch über alle gegebenen Organisationsformen von Gesellschaft hinausweist. Der Zusammenhang, der in der betreffenden Redeweise zwischen »Transzendenz« und »Immanenz« hergestellt wird, ist mithin stärker, als es Nancy Fraser zu sehen scheint: die »Transzendenz« soll eine Eigenschaft der »Immanenz« selber bilden, so daß zur Faktizität sozialer Verhältnisse stets eine Dimension überschießender Ansprüche dazugehört.

Nun bin ich mir darüber im klaren, daß die Idee eines solchen Zusammenhangs unter den gegenwärtigen Bedingungen geradezu verstiegen klingen muß; daher habe ich gleich zu Beginn darauf hingewiesen, daß nur die wenigsten Ansätze einer kritischen Gesellschaftstheorie heute wohl noch dem linkshegelianischen Programm folgen dürften. Andererseits sollte die Aufzählung der vier Positionen, die mit dem Namen von Castoriadis, Marcuse, Habermas und Foucault verknüpft sind, auch deutlich machen, daß eine Reihe von nicht unbedeutenden Ansätzen weiterhin versuchen, die durch den Wegfall des Produktionsparadigmas entstandene Lücke durch alternative Vorschläge zu füllen; und diese Liste ließe sich sogar noch verlängern, wenn etwa der Anregung Hinrich Fink-Eitels gefolgt würde, daß es sich bei dem Werk von Ernst Bloch um eine Sozialphänomenologie utopischer Stimmungen handelt.[15]

Aber für unsere Diskussion ist an dieser Stelle nur entscheidend, daß es zwei ganz verschiedene Vorstellungskomplexe sind, von denen wir uns bei unserer jeweiligen Bemühung um einen »empirischen Bezugspunkt« der Kritik leiten lassen: Während Fraser mit ihrem Vorschlag, an populäre Gerechtigkeitsideen anzuknüpfen, nur das Ziel einer Verankerung der Theorie in der sozialen Gegenwart verfolgt, will ich mit meinen moralpsychologischen Überlegungen tatsächlich auf

15 Hinrich Fink-Eitel, »Das rote Zimmer. Fragen nach dem Prinzip der Philosophie von Ernst Bloch«, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 95. Jahrgang, 1988, 2. Halbband, S. 320-337.

eine quasi-transzendentale Rechtfertigung der Kritik in der Struktur der gesellschaftlichen Wirklichkeit hinaus. Ein solches Programm wieder aufzunehmen heißt, wie der kurze Überblick hoffentlich deutlich gemacht hat, an der Faktizität sozialer Prozesse eine Instanz zu benennen, die zugleich stets wieder über die gegebene Sozialordnung hinausdrängt; daher muß sich mein Vorschlag, diesen Platz durch Gefühle der Demütigung und Mißachtung auszufüllen, daran beurteilen lassen, ob er sozialontologisch oder sozialanthropologisch hinreichend Überzeugungskraft besitzt. Im Kern läuft meine Vorstellung auf die Hypothese hinaus, daß jede soziale Integration von Gesellschaften auf geregelte Formen der wechselseitigen Anerkennung angewiesen ist, an deren Unzulänglichkeiten und Defiziten sich stets wieder Empfindungen der Mißachtung festmachen, die als Antriebsquelle gesellschaftlicher Veränderungen gelten können. Diese Formulierung läßt auch gut erkennen, inwiefern mit dem linkshegelianischen Programm zugleich explanatorische Absichten verknüpft sind, die weit über das hinausgehen, was Nancy Fraser vor Augen hat: Dieselbe Instanz, die innerhalb der gesellschaftlichen Wirklichkeit die prinzipielle Transzendierbarkeit von der gegebenen Ordnung garantieren soll, muß historisch auch erklären können, wie es zu normativen Veränderungen und Verbesserungen in der Organisationsform von Gesellschaften kommt. Ich will durch zwei weitere Klarstellungen versuchen, den Einwänden entgegenzutreten, die Fraser intern gegen meine moralpsychologischen Überlegungen erhoben hat:

a) Weit genug entfernt habe ich mich eigentlich von der Tendenz geglaubt, die Gefühle der Mißachtung als etwas zu betrachten, das uns unvermittelt und ohne jede historische Formung gegeben sei. Es verdankt sich nur der Logik meiner Darstellung, daß ich im Text zunächst den Stellenwert solcher Gefühle für die normative Legitimität sozialer Ordnungen überhaupt umreiße, bevor ich dann im zweiten Teil deren semantische Prägung durch die jeweils etablierten Anerkennungsprinzipien erläutere; und erst im dritten Schritt behandele ich die Frage der moralischen Rechtfertigbarkeit, wie sie sich angesichts von sozialen Forderungen stellen, die aus historisch imprägnierten Gefühlen der Mißachtung erwachsen. Nun hat aber der Vorwurf eines »Mythos des Gegebenen«, der ja leicht zu einer stumpfen Allzweckwaffe wird, in der Verwendung durch Nancy Fraser offenbar zwei verschiedene Stoßrichtungen: einerseits soll damit der

soeben behandelte Einwand erhoben werden, daß ich moralische Gefühle der Demütigung als etwas unhistorisch Gegebenes betrachte, andererseits jedoch auch die Kritik formuliert werden, daß ich überhaupt von einer elementaren Struktur des menschlichen Gerechtigkeitskeitsempfindens spreche. In der Tat bin ich im Gegensatz zu Fraser (und Rorty) der Überzeugung, daß wir durchaus die allen Gefühlen sozialen Unrechts gemeinsame Grunderfahrung zu bestimmen versuchen können, solange wir uns nur bewußt bleiben, daß es sich dabei um das riskante und selbstverständlich falsifizierbare Resultat von Verallgemeinerungen unseres gegenwärtigen Erfahrungshorizontes handelt; der Vorschlag, den Kern solcher Unrechtsempfindungen im Gefühl der Verletzung von für legitim gehaltenen Anerkennungserwartungen auszumachen, ist in ein Netz von anderen, auch gesellschaftstheoretischen Annahmen eingeflochten, die zusammengenommen nichts anderes darstellen als eine empirisch gestütze Generalisierung von heute besonders prägnant hervortretenden Erfahrungen. Insofern müßten aber auch Einwände gegen mein Unternehmen die Form von empirisch orientierten Gegenbeweisen besitzen, wie sie Nancy Fraser ja selber dort anzukündigen scheint, wo sie andere Formen von sozialen Unrechtsempfindungen (Abscheu vor Grausamkeiten, Unmut über unverdiente (!) Privilegien, Widerwille gegen Überwachung usw.) ins Spiel bringt; unsere Diskussion über diesen Punkt würde sich dann auf die Frage zuspitzen, inwiefern wir in der Vielzahl derartiger Unmutsäußerungen nicht doch die einheitliche Struktur von Gefühlen der unrechtmäßig vorenthaltenen Anerkennung entdecken können.

b) Vielleicht ist es für die wechselseitige Klärung unserer Positionen auch hilfreich, wenn ich ganz kurz zu umreißen versuche, inwiefern sich mein eigener Vorschlag als eine Weiterentwicklung des Habermasschen Theorieprojekts verstehen läßt. In meinem stichwortartigen Überblick habe ich bereits deutlich gemacht, daß Habermas der Tradition kritischer Gesellschaftstheorie insofern eine entscheidende Wendung gegeben hat, als er das emanzipatorische, transzendierende Potential von der Praxisform der Arbeit abgezogen und auf das Handlungsmuster der sprachlich vermittelten Interaktion übertragen hat; unter den vier Autoren, die ich genannt habe, ist er damit derjenige gewesen, der einen Ausweg aus dem Scheitern des Produktionsparadigmas am entschiedensten nicht in der normativen Auf-

ladung der menschlichen Psyche oder Triebnatur, sondern in der Rehabilitierung eines anderen Handlungstyps gesucht hat. Allerdings wohnt seinen Bemühungen nach meiner Auffassung bis heute eine gewisse Ambivalenz inne, weil nicht ganz klar ist, ob das transzendierende Potential in den normativen Voraussetzungen der menschlichen Sprache oder der sozialen Interaktion beheimatet sein soll; auch wenn diese Entgegensetzung artifiziell erscheint, da alle komplexen Handlungen zwischen Menschen sprachlich vermittelt sind, macht es am Ende doch wohl einen großen Unterschied, ob die sozialen Interaktionen selber von normativen Erwartungen getragen werden oder ob erst dank der Sprache in die Kommunikation ein normatives Element einwandert.[16] Dieselbe Ambivalenz sehe ich auch im Spiel, wenn bei Habermas der Begriff der »Anerkennung« sowohl für die Einräumung eines sozialen Status als auch für die Befürwortung von sprachlich erhobenen Geltungsansprüchen verwendet wird, ohne daß zwischen beiden positiven Akten immer hinreichend unterschieden wird. Wie dem auch sei, ich habe meinen eigenen Vorschlag als den Versuch verstanden, derartige Unentschiedenheiten zugunsten der ersten Bedeutung aufzulösen, indem ich »sozialanthropologisch« von einem Kern an Anerkennungserwartungen ausgegangen bin, die Subjekte sich in sozialen Interaktionen wechselseitig entgegenbringen; nicht alles, was auf diese Weise der menschlichen Kommunikation normativ zugrunde liegt, kann sprachliche Form annehmen, weil es häufig genug vor allem rein körperliche Gesten oder mimische Ausdrücke sind, an denen die Anerkennung haftet.[17] Die eigentliche Pointe eines solchen anerkennungstheoretischen »Monismus« besteht freilich erst in der Behauptung, daß die sozial konstitutiven Anerkennungserwartungen historisch mit den Prinzipien variieren, die in Gesellschaften regeln, in welchen Hinsichten die Mitglieder sozial auf wechselseitige Zustimmung rechnen können; mit dieser Historisierung habe ich dem Verdacht entgegentreten wollen, daß es sich bei dem Anerkennungskonzept bloß um eine Art von anthropologisierter Moral handelt, die von einem invarianten Satz von tiefsitzenden »Anerkennungsbedürfnissen« ausgeht. Mein Eindruck ist allerdings, daß Nancy Fraser den damit vorgenommenen Brückenschlag zwischen normativer Theorie und Gesellschaftsanalyse nicht eigentlich zur Kenntnis genommen hat, was wiederum auch unsere Diskussion über den zweiten Divergenzpunkt nicht gerade erleichtert.

16 Vgl. Axel Honneth, »Anerkennungsbeziehungen und Moral. Eine Diskussionsbemerkung zur anthropologischen Erweiterung der Diskursethik«, in: Reinhard Brunner/Peter Kelbel (Hg.), *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft.* Für Helmut Fahrenbach, Frankfurt am Main 2000, S. 101-111.

17 Vgl. Axel Honneth, »Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von Anerkennung«, in: ders., *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität,* Frankfurt am Main 2003, S. 10-28.

II.

Wenn ich einen Schritt zurücktrete und mir die vielschichtigen Probleme vor Augen führe, die wir in unserer Diskussion über den zweiten Punkt zu gewärtigen haben, dann ereilt mich das unangenehme Gefühl einer heillosen Überforderung. Die Fragen, die mit der Aufgabe einer soziologischen Erklärung des gegenwärtigen Entwicklungsprozesses des Kapitalismus einhergehen, sind so komplex, daß sie unmöglich im Nebenhin und auf nur wenigen Seiten von uns beiden geklärt werden können; nicht viel weniger scheint hier verlangt, als zugleich mit dem Verhältnis von Sozial- und Systemintegration auch die Rolle der Wirtschaft, des Rechts und der Kultur in den aktuellen Strukturwandlungen zu bestimmen. Zu den sachlichen Problemen kommen aus meiner Sicht Verständnisschwierigkeiten hinzu, die es zusätzlich erschweren, in eine fruchtbare Diskussion einzutreten; diese beginnen damit, daß Nancy Fraser unsere Auseinandersetzung weithin als eine Debatte über die Folgen der »kulturalistischen Wende« begreifen möchte, setzen sich darin fort, daß mir eine Analyse des Marktgeschehens allein in Termini der »kulturellen« Anerkennung nachgesagt wird, und finden ihren Höhepunkt in der Behauptung, daß ich die Entwicklung des gegenwärtigen Kapitalismus ohne jede Berücksichtigung von ökonomischen Verwertungsimperativen und Profitorientierungen erklären wolle. Alles das ist, wie mein Text hätte zeigen können, auf eine sehr grundsätzliche Weise falsch: weder will ich mich als ein Vertreter der kulturalistischen Wende in den Sozialwissenschaften verstanden wissen, noch habe ich über die Determinanten des Marktgeschehens selber eine Aussage treffen wollen, und erst recht nicht scheint mir heute bei der Analyse des sich globalisierenden Kapitalismus eine Vernachlässigung von unternehmerischen Rentabilitäts- und Verwer-

tungsgesichtspunkten angemessen; überhaupt geistert durch die Erwiderung von Fraser das Bild eines restlos naiven, über ökonomische Imperative noch vollkommen unaufgeklärten Zeitgenossen, in dem mich wiederzuerkennen mir nicht einmal im Traum einfiele. Aber es ist gerade diese maßlose Überzeichnung, die in mir den Eindruck hat entstehen lassen, daß unsere Diskussion an dieser Stelle nicht unter einzelnen, leicht behebbaren Verständnisproblemen, sondern an einem fundamentalen Mißverständnis leidet: über die Aufgaben, die mit der Entwicklung gesellschaftstheoretischer Überlegungen in unserem Zusammenhang verknüpft sind, scheinen Fraser und ich sehr verschiedene Auffassungen zu haben. Ich will daher zunächst noch einmal versuchen, die Pointe eines anerkennungstheoretischen Konzepts der Gesellschaft zu erläutern, bevor ich dann kurz auf einzelne Punkte unserer Auseinandersetzung zu sprechen komme.

Mit dem Versuch, die Anerkennungsordnung moderner, kapitalistischer Gesellschaften zu rekonstruieren, habe ich keine explanatorischen Absichten verknüpft; es sollte mithin nicht darum gehen, einen kategorialen Grundrahmen zu erstellen, mit dessen Hilfe sich Entwicklungsprozesse innerhalb solcher Gesellschaften angemessen erklären lassen. Mein Ziel war vielmehr insofern erheblich bescheidener, als ich zunächst nur diejenigen moralischen »Zwänge« offenlegen wollte, denen die soziale Interaktion in dieser Organisationsform von Gesellschaft auf verschiedenen Ebenen unterliegt; dabei habe ich mich von der allgemeinen Idee leiten lassen, daß sich die soziale Einbeziehung der Gesellschaftsmitglieder stets über den Mechanismus der wechselseitigen Anerkennung vollzieht, also dadurch zustande kommt, daß die Individuen lernen, sich in bestimmten Hinsichten oder Facetten ihrer Personalität intersubjektiv zu bestätigen. Das, was wir seit David Lockwood »Sozialintegration« im Gegensatz zur »Systemintegration« nennen,[18] ist aus meiner Sicht als Resultat von Anerkennungsprozessen zu verstehen, durch die die Subjekte normativ in die Gesellschaft einbezogen werden, indem sie sich im Hinblick auf bestimmte ihrer Eigenschaften als sozial anerkannte Mitglieder zu verstehen lernen; an anderer Stelle habe ich inzwischen zu zeigen versucht, daß dieser Inklusionsvorgang auch als ein gestisch, sprachlich oder medial vermittelter Mechanismus

18 David Lockwood, »Soziale Integration und Systemintegration«, in: Wolfgang Zapf (Hg.), *Theorien des sozialen Wandels*, Köln/Berlin 1970, S. 124-140.

aufgefaßt werden kann, durch den die Individuen zu öffentlicher »Sichtbarkeit« gelangen.[19] Wenn wir uns von den damit angedeuteten Überlegungen leiten lassen, wird deutlich, daß die soziale Integration stets bestimmten normativen Zwängen unterliegt, die sich in der jeweiligen Anerkennungsordnung einer Gesellschaft spiegeln: die institutionalisierten Prinzipien, die zusammengenommen jeweils festlegen, in welchen Aspekten Individuen auf soziale Anerkennung rechnen oder zu »sozialer Existenz« (Judith Butler) gelangen können, stellen moralische Wertgesichtspunkte oder Leitvorstellungen dar, denen die soziale Interaktion zwischen den Gesellschaftsmitgliedern unterworfen ist. Insofern habe ich mit dem Versuch, die Anerkennungsordnung moderner, kapitalistischer Gesellschaften zu rekonstruieren, nur die Absicht verknüpft, diejenigen normativen Prinzipien freizulegen, die hier von innen heraus die sozialen Kommunikationsvorgänge in hohem Maße strukturieren.

Die eigentliche Pointe, auf die ich mit diesem Vorgehen zunächst hinauswollte, scheint nun aber Nancy Fraser erst gar nicht gesehen zu haben. Wie sie selber bin nämlich auch ich der Überzeugung, daß die Empfindungen sozialen Unrechts stets durch die Wirkung öffentlicher Diskurse geprägt werden und mithin nicht unbeeinflußt vom semantischen Spielraum einer Gesellschaft auftreten; im Unterschied zu ihr habe ich aber die Vorstellung, daß solche Diskurse nicht einfach beliebig kommen und gehen, sondern ihrerseits an ein tieferliegendes Repertoire von normativen Prinzipien gebunden sind, die für eine bestimmte Gesellschaftsform jeweils den sprachlichen Horizont des sozialmoralischen Denkens und Fühlens festlegen. Auf diese Schicht einer epochenspezifischen Grammatik sozialen Rechts und Unrechts zielt der Begriff der »Anerkennungsordnung«, den ich meinen Ausführungen zur sozialen Integration im modernen Kapitalismus zugrunde gelegt habe: wie für alle Gesellschaftsformen, so gilt auch für dieses soziale Ordnungsgefüge, daß der Spielraum sozialmoralischer Vorstellungen durch die Prinzipien begrenzt ist, die jeweils die Legitimität von Ansprüchen auf soziale Anerkennung regeln. Ein derartiger Begriff reicht natürlich nicht aus, um die Dynamik von Entwicklungsprozessen im gegenwärtigen Kapitalismus zu erklären; aber er soll doch auch nicht mehr, als die normativen Begrenzungen

19 Vgl. Honneth, »Unsichtbarkeit«, a. a. O.; ähnliche Gedanken auch bei Hannah Arendt, *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, §§ 7, 24, 25.

deutlich werden zu lassen, in die solche Prozesse deswegen eingelassen sind, weil die Subjekte ihnen mit bestimmten Anerkennungserwartungen begegnen. Die Unrechtsempfindungen, die die jüngsten Strukturwandlungen der Erwerbsarbeit provozieren mögen, sind »semantisch« durch die Anerkennungsprinzipien geprägt, die in Form von historisch erkämpften Deutungen und Interpretationen die Sphäre der gesellschaftlichen Arbeitsteilung regeln.

Mit diesen Überlegungen habe ich natürlich, um in der Begriffssprache von David Lockwood zu verbleiben, der Sozialintegration einen gewissen Primat vor der »Systemintegration« eingeräumt. Ich gehe weiterhin davon aus, daß auch Strukturwandlungen in der ökonomischen Sphäre nicht von den normativen Erwartungen der Betroffenen unabhängig geworden, sondern auf deren zumindest stillschweigende Zustimmung angewiesen sind; wie die Integration aller anderen Sphären, so vollzieht sich auch die Entwicklung des kapitalistischen Marktgeschehens nur in Form eines Prozesses der symbolisch vermittelten Aushandlung, der auf die Interpretation der zugrundeliegenden normativen Prinzipien gerichtet ist. Allerdings setzt genau an dieser Stelle ein weiteres gravierendes Mißverständnis von Fraser ein, die mir zu unterstellen scheint, daß ich den kapitalistischen Arbeitsmarkt allein an das normative Prinzip der Leistungsgerechtigkeit zurückgebunden sehe; dabei dachte ich durch meinen Exkurs zur Entwicklung sozialstaatlicher Regelungen hinreichend deutlich gemacht zu haben, daß sich heute aus der Sicht der Teilnehmer die Legitimität des Marktgeschehens mindestens ebenso stark an der Übereinstimmung mit gewissen, größtenteils historisch erkämpften Rechtsnormen wie an der Erfüllung spezifischer Leistungsprinzipien messen lassen muß. Gerade der gegenwärtige Strukturwandel der Erwerbsarbeit, also die zunehmende Flexibilisierung und Deregulierung, macht auf eindringliche Weise deutlich, wie stark rechtliche Vereinbarungen zur gerade nicht systemischen, sondern sozialen Integration der Arbeitssphäre beigetragen haben: aus der Sicht der Betroffenen stellen die sozialrechtlichen Einhegungen des Arbeitsvertrages nicht eine bloß funktionale Gewähr für die Sicherung ihres Arbeitsvermögens, sondern eine moralische Garantie für die soziale Anerkennung ihrer Würde und ihres Status dar.[20] Freilich

20 Vgl. Robert Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*, Konstanz 2000.

können solche normativen Elemente der ökonomischen Sphäre überhaupt nur wahrgenommen werden, wenn Klarheit darüber besteht, daß die staatliche Gewährung subjektiver Rechte eine eigenständige Quelle der sozialen Anerkennung bildet; und auch in bezug auf diesen Punkt scheinen Fraser und ich weiterhin aneinander vorbeizureden.

In der revidierten Fassung, die Fraser ihrem Ansatz nun in dieser zweiten Runde unserer Auseinandersetzung gegeben hat, taucht das Recht immerhin als eine kategoriale Bezugsgröße der Analyse auf; während es in den »Tanner-Lectures« überhaupt nicht in Erscheinung getreten war, fristet es aber auch jetzt nur das kümmerliche Dasein eines sekundären Garanten von andernorts erkämpften Ansprüchen. Fraser will den subjektiven Rechten, die einen Kernbestandteil des egalitären Rechtssystems der Moderne ausmachen, weiterhin keine unabhängige Bedeutung für ihr Theorieprogramm einräumen; statt dessen sollen staatlich sanktionierte Rechte nur die rein instrumentelle Funktion besitzen, die bereits vorgängig erstrittenen Berechtigungen zu kultureller Anerkennung oder ökonomischer Umverteilung nachträglich mit einer gewissen Durchsetzungskraft auszustatten. Mir hingegen will ein solcher Instrumentalismus nicht recht einleuchten, weil er vergessen läßt, daß Rechte auf elementare Weise die Beziehungen zwischen Akteuren regeln und daher von mehr als nur funktionaler Bedeutung für die Interaktionsverhältnisse von Gesellschaften sind; in den subjektiven Rechten, die wir uns heute kraft rechtsstaatlicher Legitimation wechselseitig einräumen, spiegelt sich vielmehr, welche unserer Ansprüche wir gemeinsam für staatlich zu gewährleisten halten, um die individuelle Autonomie jedes einzelnen sicherzustellen. Es ist dieser Interaktionscharakter von Rechten, der auch zu erklären vermag, warum sie in modernen Gesellschaften als eine unabhängige, originäre Quelle von sozialer Anerkennung begriffen werden sollten: Wenn subjektive Rechte zum Ausdruck bringen, in welchen Hinsichten wir uns wechselseitig als Mitglieder einer demokratischen Rechtsgemeinschaft für autonomiewürdig halten, dann muß deren Gewährung oder Vorenthaltung eine entscheidende Rolle beim subjektiven Empfinden des eigenen Status in der Gesellschaft spielen. Nur eine Gesellschaftstheorie, die in der Nachfolge von Hegel den damit angedeuteten Zusammenhang von gleichen Rechten und sozialer Anerkennung nachgeht, kann nach meiner Auffassung der normativen Eigentümlichkeit moderner Gesellschaften

gerecht werden. Aber solche Fragen einer Architektonik der Anerkennungstheorie, also das Problem, welche Formen sozialer Anerkennung in Abhängigkeit von der jeweiligen Gesellschaftsordnung unterschieden werden sollten, scheinen Nancy Fraser gar nicht weiter zu beschäftigen; sie operiert von Anfang bis zum Ende mit dem vorgefaßten Dualismus von kultureller Anerkennung und ökonomischer Verteilung, ohne kategorial zu prüfen, ob es nicht noch andere, gesellschaftsspezifische Typen der sozialen Anerkennung geben kann. Daher ist sie nicht dazu in der Lage, in der Spannung zwischen dem Prinzip der Rechtsgleichheit und den faktischen Ungleichheiten eine Quelle von sozialen Auseinandersetzungen zu sehen, die den eigenständigen Charakter eines Kampfes um rechtliche Anerkennung besitzen.

Diese dazwischengeschobenen Überlegungen zum Anerkennungsgehalt des modernen Rechts waren vor allem nötig, um deutlich machen zu können, daß es sich auch bei den ökonomischen Vorgängen in der gegenwärtigen Expansion des Kapitalismus nicht einfach um ein normativ unvermitteltes Geschehen handelt. Selbst wenn wir die problematische Unterstellung machen, daß Verwertungsimperative eine reine, kulturell unbeeinflußte Form besitzen, so müssen wir doch immerhin den Einfluß von solchen normativen Begrenzungen einräumen, die aus den erkämpften Rechtsgarantien stammen: in die angeblich anonymen, normfreien Marktprozesse greifen stets wieder von unten die Erwartungshaltungen ein, die die Betroffenen deswegen zur Geltung bringen können, weil in den jeweiligen rechtlichen Regelungen oder in den Vergütungssystemen ihre Ansprüche auf soziale Anerkennung bereits in irgendeiner Form intern institutionalisiert worden sind. Die Entwicklung des Arbeitsmarktes zu analysieren, ohne solche entweder rechts- oder leistungsbezogenen Anerkennungserwartungen in Rechnung zu stellen, scheint mir ein typisches Produkt der wirtschaftstheoretischen Fiktion eines »homo oeconomicus« zu sein.[21]

An diesem Punkt entsteht für Nancy Fraser ein Dilemma, das eine genauere Betrachtung verdient, weil es von Bedeutung für die Konstruktionsprobleme einer kritischen Gesellschaftstheorie ist. Entgegen ihrer Versicherung, sich auf einen »perspektivischen Dualismus« zu beschränken, erliegt Fraser an manchen Stellen doch der Tendenz, von der »Sozial-« und der »Systemintegration« in einem essentialistischen Sinn zu sprechen; da ist dann davon die Rede, daß sich »unpersönliche Systemmechanismen« in der sozialen Realität irgendwie mit »kulturellen Bewertungsschemata« mischen, obwohl es doch heißen müßte, daß ein- und derselbe Entwicklungsprozeß unter beiden analytischen Perspektiven gleichermaßen beschreibbar ist. Eine solche Verkehrung ihres Vorsatzes kommt wahrscheinlich zustande, weil Fraser mir gegenüber auf dem empirischen Gewicht von ökonomischen Eigengesetzlichkeiten bestehen möchte, deren Vernachlässigung sie meinem eigenen Ansatz ja gerade vorwirft; verführt durch diese kritische Absicht, entwirft sie das Bild von zwei verschiedenen Weisen der Koordinierung sozialen Handelns, einmal die Systemintegration, das andere Mal die Integration durch Werte, die sich zwar wechselseitig beeinflussen sollen, aber doch zunächst einmal getrennte Realitätsbereiche darstellen. Ein solches Denkmodell jedoch widerspricht wiederum ihrem Ausgangspunkt, dem zufolge sich in den beiden, eigentlich nur analytisch auseinandergehaltenen Sphären die zwei normativen Prinzipien der ökonomischen und der kulturellen Gerechtigkeit widerspiegeln sollen; denn dieser Grundsatz würde verlangen, auch die »systemintegrativen« Prozesse als soziale Vorgänge zu analysieren, in denen sich bestimmte Arten von normativen Prinzipien bereits niedergeschlagen haben oder doch niederschlagen können, nämlich diejenigen der Verteilungsgerechtigkeit. Um ihren normativen Dualismus mithin auch bis in die Grundbegriffe der Gesellschaftstheorie hinein durchzuhalten, hätte Fraser gar nicht von einer systemtheoretischen Vorstellung normfreier Integrationsprozesse Gebrauch machen dürfen, weil das verhindert, die ökonomischen Vorgänge als hinreichend offen für normative Umgestaltungen zu beschreiben. Dementsprechend scheint sie mir in dem Dilemma befangen, einerseits gesellschaftstheoretisch aus Gründen einer Beerbung des Marxismus von anonymen Prozessen der ökonomischen Verwertung sprechen zu wollen, während sie doch gleichzeitig dieselben Vorgänge als so stark von wertvermittelten Kommunikationen abhängig begreifen muß, daß sie darin moralische Forderungen nach Umverteilung immanent unterbringen kann.

Aus dem damit umrissenen Dilemma muß nach meiner Über-

21 Vgl. Robert Lane, *The Market Experience*, Cambridge, UK 1991; Friedrich Kambartel, *Philosophie und Politische Ökonomie*, Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge 1, Göttingen 1998.

zeugung eine Konsequenz gezogen werden, die den kategorialen Aufbau einer Gesellschaftstheorie betrifft, welche so stark wie bei Fraser und bei mir normative Zielsetzungen erfüllen können soll. Die »Grundstruktur der Gesellschaft«, um einen Ausdruck von John Rawls zu verwenden,[22] muß nach Möglichkeit in einer gesellschaftstheoretischen Begrifflichkeit analysiert werden, die es zuläßt, potentielle Ansatzpunkte für normative Verbesserungen in Aussicht zu nehmen; zu diesem Zweck ist es unvermeidlich, an den institutionalisierten Sphären jeweils auch die Schicht kategorial hervortreten zu lassen, die als Ausdruck des Ergebnisses einer über Normen vermittelten Kommunikation verstanden werden kann. Wenn wir uns an eine solche Leitidee halten, wird sehr schnell deutlich, daß sich Nancy Fraser mit der Vorstellung systemintegrativer Prozesse keinen großen Gefallen erwiesen hat; denn damit begibt sie sich der von ihr selbst ins Auge gefaßten Möglichkeit, die ökonomische Sphäre in derselben Weise als Institutionalisierung einer bestimmten Interpretation von Verteilungsgerechtigkeit zu begreifen, wie sie die Statusordnung auf den Niederschlag einer spezifischen Form von kultureller Anerkennung zurückzuführen versucht. Schon die Tatsache, daß die Betroffenen in den westlichen Gesellschaften heute die Prozesse der Deregulierung von Erwerbsarbeit zumeist als »Entrechtung« erfahren und dementsprechend interne Korrekturen erzwingen können, gibt in aller Deutlichkeit zu erkennen, in welchem Maße selbst die scheinbar »anonymen« Verwertungsprozesse von normativen Regeln durchsetzt sind; ja, der Ausdruck »Deregulierung« selber ist ein direkter Hinweis auf den Umstand, daß der Arbeitsmarkt seinerseits durch rechtliche Normen organisiert ist, in denen moralische Belange der Beschäftigten zum Ausdruck kommen.[23] Aus Gründen solcher Art habe ich in meiner Erwiderung von der Notwendigkeit gesprochen, sich zwar nicht von einem »kulturalistischen«, aber doch von einem »moralischen« Monismus leiten zu lassen: Solange wir an der Idee einer normativ gehaltvollen Gesellschaftstheorie festhalten, müssen wir versuchen, in den institutionalisierten Sphären der Gesellschaft stets die Prinzipien einer nor-

22 John Rawls, »Die Grundstruktur als Gegenstand«, in: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze von 1978-1989*, hg. v. Wilfried Hinsch, Frankfurt am Main 1992, Kap. 2., S. 48-71.

23 Vgl. Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage*, a. a. O.

mativen Integration in den Blick zu bekommen, die die Aussicht auf wünschbare Verbesserungen eröffnen.

Diese theoriestrategischen Überlegungen geben nun zwar noch keinen hinreichenden Grund für den weitergehenden Vorschlag ab, jene normativen Integrationsprinzipien ihrerseits auf moralische Normen der wechselseitigen Anerkennung zurückzuführen; hier kommen die Argumente ins Spiel, die ich im ersten Teil des vorliegenden Textes erwähnt habe, als ich auf den internen Zusammenhang zwischen sozialer Integration und Anerkennung eingegangen bin. Darüber hinaus darf auch nicht das von Fraser wiederholt produzierte Mißverständnis entstehen, nach dem ich behaupten würde, daß die institutionalisierten Sphären stets nur einem einzigen Anerkennungsprinzip unterstehen: ebenso wie heute etwa das staatliche Schulsystem von zwei konkurrienden Ideen sozialer Anerkennung normativ integriert wird,[24] ist natürlich auch die Familie inzwischen aus guten Gründen längst nicht mehr allein vom normativen Prinzip der Liebe beherrscht, sondern wird zunehmend auch durch rechtliche Formen der Anerkennung organisiert.[25] Allerdings geben auch diese Bemerkungen noch nicht recht zu erkennen, wie ich die Vorstellung eines Primats der normativen Integration in explanatorischer Absicht umzusetzen gedenke, um beispielsweise die aktuellen Prozesse einer beschleunigten Vermarktlichung der kapitalistischen Gesellschaft zu erklären. Die Strategie von Nancy Fraser, hier nur die »unpersönlichen Systemmechanismen« der Kapitalverwertung am Werk zu sehen, die eine Restrukturierung des Sozialen gewissermaßen einseitig erzwingen, halte ich aus den genannten Gründen für falsch; andererseits kann ich nicht wirklich zufriedenstellend umreißen, wie ich mir einen alternativen Erklärungsansatz vorstelle, der den Erfordernissen der normativen Integretation hinreichend Rechnung trägt. Mit wenigen Sätzen will ich mich daher am Ende dieses Kapitels begnügen.

Wahrscheinlich ist es zunächst wichtig, sich klarzumachen, daß der

24 Vgl. Francois Dubet, »L'égalité et le mérite dans l'école démocratique de masse«, in: *L'Année Sociologique*, 2000, 50, Nr. 2, S. 383-408.

25 Vgl. Axel Honneth, »Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung. Die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen«, in: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, a. a. O., S. 193-215; der Exkurs zur Hegelschen Rechtsphilosophie, den ich in meiner ersten Erwiderung eingebaut hatte, sollte genau diese Art von Mißverständnissen vermeiden helfen.

ganze Gegensatz von Sozial- und Systemintegration problematische Züge besitzt; zwar vermögen sozial generalisierte Medien wie Geld oder politische Macht tatsächlich soziale Interaktionen relativ unbefragt zu koordinieren, aber auch sie sind auf eine Art von »Legitimitätsglauben« angewiesen, der jederzeit an Kraft verlieren oder in sich zusammenbrechen kann. Dementsprechend darf auch das Prinzip der Kapitalverwertung, das zunächst nur die Bestandsvoraussetzungen kapitalistischer Unternehmen bestimmt, nicht einfach als ein Funktionserfordernis verstanden werden, das eine ganze soziale Sphäre entstehen läßt; zu einem solchen »Subsystem« sozialen Handelns wird es erst, wenn es hinreichend normative Zustimmung gefunden hat, um mit Hilfe rechtlicher Regelungen eine Institution zu bilden, in der ein komplexes Netzwerk von individuellen Handlungen durch das Zusammenspiel bloßer Nutzenerwägungen scheinbar automatisch koordiniert wird. Aber nicht nur normativ, sondern auch faktisch bleiben die wirtschaftlichen Prozesse selbst dann noch in die normativ strukturierte Sozialordnung »eingebettet«, wenn die unternehmerischen Verwertungsgesichtspunkte die Vorherrschaft über alle anderen Interessen oder Absichten gewonnen zu haben scheinen; denn ohne die Rückbindung an generalisierte Normen, an etablierte Handlungsgewohnheiten und an soziale Netzwerke wäre es gar nicht möglich, das Maß an Kooperationen, Sicherheit und Innovationen zu gewährleisten, das für eine effektive Allokation von ökonomischen Mitteln notwendig ist.[26] Solche Elemente der sozialen Begrenzung von Märkten müssen bei dem Versuch, ökonomische Entwicklungsprozesse zu erklären, zwangsläufig die Rolle von unabhängigen Variablen spielen; daher nützt es wenig, sich bloß auf die Bedeutung kapitalistischer Verwertungsimperative zu berufen, wenn dabei unberücksichtigt bleibt, inwiefern Wandlungen in den normativen Erwartungen und den Handlungsroutinen die Voraussetzungen der sozialen Aushandlung über den Spielraum solcher Verwertungsgesichtspunkte verändert haben. Es wäre vermessen, hier auch nur die Umrisse einer derartigen Erklärung der gegenwärtigen Transformationsprozesse zu skizzieren; aber es dürfte klargeworden sein, daß ein solcher Versuch nur dann erfolgreich wäre, wenn unter den verschiedenen dabei zu berücksichtigenden Variablen die soziale

26 Vgl. Jens Beckert, *Grenzen des Marktes. Die sozialen Grundlagen wirtschaftlicher Effizienz*, Frankfurt am Main 1997, S. 403 ff.

Anerkennungsordnung selber eine ganz entscheidende Rolle spielen würde.

III.

Nun ergeben sich viele der Probleme, mit denen Nancy Fraser und ich bei dem Entwurf solcher gesellschaftstheoretischen Grundbegriffe konfrontiert sind, aus dem besonderen Umstand, daß wir beide am Ziel einer normativ gehaltvollen Gesellschaftstheorie festhalten wollen. Ich verstehe unter diesem Vorsatz mehr, als heute gewöhnlich gemeint ist, wenn die Forderung nach normativen Kriterien der Beurteilung von gesellschaftlichen Zuständen erhoben wird: es sollen nicht einfach normative Prinzipien, die wir als solche für wohlbegründet halten, auf eine gegebene Sozialordnung angewendet werden, um so zu Urteilen über moralisch gerechtfertigte Korrekturen oder Verbesserungen zu gelangen; vielmehr muß die gesellschaftliche Wirklichkeit ihrerseits schon so beschrieben werden, daß deutlich wird, inwiefern die für gerechtfertigt gehaltenen Normen oder Prinzipien darin bereits zu sozialer Geltung haben gelangen können. Wenn »normativ gehaltvoll« in diesem starken Sinn verstanden wird, dann ergeben sich daraus methodische Einschränkungen sowohl in Hinblick auf die gesellschaftstheoretischen Grundbegriffe als auch in Hinblick auf die zugrunde gelegten, als Kriterien verwendeten Prinzipien: in der Beschreibung der gesellschaftlichen Wirklichkeit muß stets eine Dimension kategorial Berücksichtigung finden, die sich als eine Verkörperung von moralischen Erfahrungen und Einsichten begreifen lassen kann, wie umgekehrt nur solche Normen oder Prinzipien herangezogen werden können, die sich in der institutionellen Ordnung der entsprechenden Gesellschaft schon in irgendeiner Weise niedergeschlagen haben. Obwohl diese metatheoretischen Überlegungen bereits in den ersten beiden Teilen der vorliegenden Erwiderung eine zentrale Rolle gespielt haben, erwähne ich sie hier noch einmal so ausdrücklich, weil sie nun auch für den dritten Punkt unserer Auseinandersetzung von ausschlaggebender Bedeutung sind; der große Aufwand, den ich schon in der ersten Erwiderung um den Begriff der »sozialen Anerkennungsordnung« betrieben habe, erklärt sich nämlich nur daraus, daß ich nach einer kategorialen Klammer zwischen der Gesellschaftstheorie und einem

entsprechenden Gerechtigkeitskonzept suche. Ich will die besondere Pointe, die mit meinem Vorschlag verknüpft sein soll, zunächst noch einmal verdeutlichen, bevor ich dann auf die Differenzen zu sprechen komme, die zwischen Nancy Fraser und mir in Fragen der Gerechtigkeitstheorie weiterhin bestehen bleiben.

Natürlich ist heute ein breites und beeindruckendes Angebot von normativen Theorien vorzufinden, in denen der für unsere Gesellschaften bestimmende Grundsatz der individuellen Gleichbehandlung weiter ausdifferenziert wird; ob soziale Gleichheit eher mit Blick auf individuell zur Verfügung stehende Ressourcen oder mit Blick auf entsprechende Optionen bestimmt wird, ob dabei einschränkend ein Verdienstprinzip zur Geltung gebracht oder der Gleichheitsgrundsatz unabhängig von allen Leistungsunterschieden angewandt wird, das alles sind Fragen, die zwischen diesen Ansätzen mit beeindrukkendem Scharfsinn diskutiert werden. Was mich davon abhält, an die damit erwähnte Debatte einfach anzuknüpfen, ist zunächst der Umstand, daß ich meinen Ausgang von der moralischen Infrastruktur der modernen Gesellschaft nehmen möchte: die normativen Prinzipien, die der Theorie ihren kritischen Impuls verleihen, sollen nach Möglichkeit als Ausdruck von moralischen Forderungen verstanden werden können, denen innerhalb unserer gesellschaftlichen Ordnung schon heute soziale Geltung zukommt. Allerdings führt eine solche Verschränkung von sozialer und normativer Geltung nur dann nicht zu einer Orientierung am jeweiligen Status quo, wenn mit guten Gründen gezeigt werden kann, daß die bereits geltenden Prinzipien einen konstitutiven »Überhang« an normativer Bedeutung besitzen: die moralischen Forderungen, die sie in Hinblick auf die gerechte Gestaltung von Lebensverhältnissen beinhalten, sind umfangreicher oder anspruchsvoller als das, was von ihnen jeweils aktuell schon in der sozialen Wirklichkeit realisiert worden ist. Wenn ich mich von diesen metatheoretischen Erwägungen leiten lasse, so erweist es sich als äußerst naheliegend, die zunächst nur deskriptiv rekonstruierte Anerkennungsordnung der modernen Gesellschaft auch als Ausgangspunkt einer normativen Gerechtigkeitskonzeption zu nehmen; in gewisser Übereinstimmung mit der Theorie von David Miller zeigt sich nämlich dann, daß die moderne Idee einer Gerechtigkeit durch Gleichbehandlung faktisch in drei verschiedenen Weisen »institutionalisiert« worden ist, die nacheinander die Berücksichtigung von individuellen Bedürfnissen, von individueller

Autonomie und von individuellen Leistungen verlangen. Insofern nimmt die Gerechtigkeitskonzeption, die ich der kritischen Gesellschaftstheorie zugrunde legen möchte, eine pluralistische Gestalt an; anstatt nur ein einziges sind es hier drei Prinzipien, die bei der Analyse sozialer Kämpfe und Veränderungsprozesse normativ darüber Auskunft geben sollen, welche moralischen Forderungen als gerechtfertigt gelten können. Bevor ich die Implikationen dieser pluralistischen Konzeption weiterbehandle, will ich zunächst klären, wie nah oder fern ich damit dem Ansatz von Nancy Fraser stehe.

Nach meiner Überzeugung überdramatisiert Fraser an meinem eigenen Vorschlag sowohl den Stellenwert der Moralpsychologie als auch die Bedeutung des ethischen Ausgangspunktes. Ihr hätte klarwerden können, daß die moralpsychologischen Überlegungen zur Funktion von Anerkennung nur insoweit in die Gerechtigkeitskonzeption hineinspielen, als sie die sozialtheoretische These der sozialen Integration durch Formen wechselseitiger Anerkennung stützen sollen: weil die Subjekte bei der Entwicklung ihrer persönlichen Identität auf geregelte Muster der Anerkennung angewiesen sind, ist die Vermutung nicht unplausibel, daß sich für sie die normative Legitimität und die Qualität der Gesellschaft an der sozialen Garantie solcher Anerkennungsverhältnisse bemessen. Diese sozialtheoretische These, und nicht die Moralpsychologie als solche, stellt für mich nun den Schlüssel dar, um zu einer Bestimmung des Worumwillens sozialer Gerechtigkeit zu gelangen: als den Grund, um dessentwillen wir an der Schaffung gerechter Sozialverhältnisse interessiert sein sollten, begreife ich die Ermöglichung von sozialen Bedingungen, unter denen die Subjekte zu einem möglichst unbeschädigten Selbstverhältnis und damit zu individueller Autonomie gelangen können. Im Rahmen der konzeptuellen Unterscheidungen, die John Rawls seiner Theorie zugrunde gelegt hat, handelt es sich hierbei um jene schwache Vorstellung des Guten, ohne die eine normative Gerechtigkeitskonzeption kein Ziel hätte;[27] allerdings fließen in die ethische Idee, die ich soeben umrissen habe, insofern bereits intersubjektivistische Bestimmungen ein, als den Subjekten ein Interesse auch an der Freiheit der Anderen unterstellt wird, von denen sie soziale Anerkennung erwarten. Im Unterschied zu Rawls

27 Vgl. John Rawls, »Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten«, in: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus*, a. a. O., S. 364-397.

ist die Vorstellung des Guten, die einer anerkennungstheoretischen Konzeption der Gerechtigkeit zugrunde liegt, von Grund aus auf die Intersubjektivität der menschlichen Lebensverhältnisse zugeschnitten; denn den Subjekten, in deren Interesse gerechte Sozialverhältnisse geschaffen werden sollen, wird ein Bewußtsein von der Abhängigkeit ihrer Autonomie von der Autonomie ihrer Interaktionspartner unterstellt.[28]

Es ist diese intersubjektivistische Ausrichtung, von der ich glaubte, daß sie immerhin einen Punkt der Konvergenz zwischen Nancy Fraser und mir darstellt. Zwar sehe ich weiterhin nicht recht, wie Fraser die Idee der partizipatorischen Gleichheit einführen will, ohne diese ihrerseits als eine bestimmte Version des Guten zu begreifen; und an manchen Stellen ihrer Überlegungen finde ich sogar Formulierungen, die den Eindruck erwecken könnten, als handele es sich um eine recht substantielle Idee des Guten, »weil die politische Teilnahme an demokratischer Politik als der bevorzugte Ort für ein gutes Leben angesehen wird«.[29] Aber ungeachtet solcher interner Unklarheiten besteht zwischen uns doch Übereinstimmung darin, daß als das Ziel sozialer Gerechtigkeit die Schaffung von Sozialverhältnissen begriffen werden muß, in denen die Subjekte in dem Sinn als vollwertige Mitglieder einbezogen sind, daß sie ohne Scham und Demütigung ihre Lebensziele öffentlich vertreten und praktizieren können. Die Pointe der Anerkennung ist an dieser einen Stelle dieselbe wie die der »partizipatorischen Gleichheit«: Die Entwicklung und Praktizierung von individueller Autonomie ist nur dort gleichermaßen möglich, wo allen Subjekten die sozialen Voraussetzungen zur Verfügung stehen, um ihre Lebensziele ohne ungerechtfertigte Benachteiligungen und bei größtmöglicher Freiheit zu verwirklichen.

Allerdings kommt der Gleichheitsgrundsatz, der in dem letzten Satz eine entscheidende Rolle übernimmt, bei mir überhaupt erst als das Ergebnis einer historischen Entwicklung ins Spiel. Während Fraser offenbar glaubt, die Idee der »partizipatorischen Gleichheit« deontologisch aus dem Begriff der menschlichen Person ableiten zu können, begnüge ich mich zunächst mit der Feststellung des historischen Faktums, daß mit der Moderne die soziale Anerkennungsordnung von Hierarchie auf Gleichheit, von Exklusivität auf Inklusion umgestellt wurde: Alle Gesellschaftsmitglieder sollen von nun an in gleichem Maße in das Netzwerk von Anerkennungsbeziehungen einbezogen werden, durch das die Gesellschaft im ganzen sozial integriert wird. Weil der bloße Befund aber nicht ausreichen würde, um aus der sozialen Tatsache auch einen moralisch gerechtfertigten Ausgangspunkt zu machen, bedarf es eines weiteren Schrittes der Rechtfertigung; vom Faktum des Gleichheitsgrundsatzes muß gezeigt werden können, daß es gemessen an den Standards, die die Qualität der sozialen Integration festlegen, eine moralisch überlegene Form der Anerkennungsordnung darstellt. Zu diesem Zweck habe ich den vielleicht bizarr wirkenden Versuch unternommen, Maßstäbe des moralischen Fortschritts zu entwickeln, die sich gewissermaßen intern aus der Struktur einer durch wechselseitige Anerkennung vonstatten gehenden Sozialintegration ergeben sollen; und in Übereinstimmung mit einer Reihe anderer Gesellschaftstheorien bin ich zu dem Schluß gekommen, daß solche Kriterien im Maß sowohl der sozialen Inklusion als auch der Individualisierung zu sehen sind, welches durch eine gesellschaftliche Anerkennungsordnung ermöglicht wird. Gemessen an den beiden damit genannten Standards erweist sich die moderne, durch den Gleichheitsgrundsatz geprägte Form der Sozialintegration als eine moralisch überlegene Anerkennungsordnung, so daß sie aus meiner Sicht als legitimer Ausgangspunkt der Konstruktion einer Gerechtigkeitskonzeption behandelt werden kann; dementsprechend halte ich die Idee, von der normativen Gleichrangigkeit der drei Prinzipien der Liebe, der Rechtsgleichheit und der Leistungsgerechtigkeit auszugehen, für den geeignetsten Weg, um zwischen der zugrunde gelegten Gesellschaftstheorie und der Gerechtigkeitskonzeption eine interne Verknüpfung herzustellen.

In welche Schwierigkeiten sich hingegen Nancy Fraser verstrickt, wenn sie ihre Idee der partizipatorischen Gleichheit deontologisch rechtfertigen zu können glaubt, zeigt sich an der Stelle, an der sie selber mit einemmal Kriterien des moralischen Fortschritts implizit ins Spiel zu bringen versucht. Ich muß gestehen, daß ich zunächst überhaupt Schwierigkeiten habe, die Strategie der normativen Rechtfertigung ihrer Gerechtigkeitstheorie angemessen zu verstehen. Auf der einen Seite will Fraser ihren Ansatz wohl nach dem Muster eines deontologischen Prozeduralismus verstanden wissen, in dem sich

28 Vgl. Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001.

29 Rawls, »Der Vorrang des Rechten und die Idee des Guten«, a. a. O., S. 392.

Pflichten der sozialen Gerechtigkeit aus dem Ergebnis von öffentlichen Debatten ableiten lassen sollen, an denen sich alle Gesellschaftsmitglieder aufgrund der Gleichheit ihrer Autonomie müssen beteiligen können; zwar fehlt zur Begründung eines derartigen Programms jede Betrachtung der Frage, warum die Ausübung der individuellen Autonomie an die Teilhabe an öffentlichen Diskursen gebunden sein soll, aber es mag sein, daß Fraser sich hier implizit auf die entsprechenden Überlegungen von Habermas stützt.[30] Das eigentliche Problem bei einem solchen Verständnis ihres Verfahrens besteht allerdings darin, daß Fraser dem Ergebnis der prozedural verstandenen Debatten selber immer wieder vorwegzugreifen scheint, indem sie von sich aus ausführt, worin die materialen Gehalte sozialer Gerechtigkeit bestehen sollen – mit einem Prozeduralismus im strengen Sinne ist eine derartige Vorwegnahme aber unvereinbar, weil die Bestimmung der Gehalte doch gerade der Durchführung der Prozedur überlassen werden sollte. Ein Ausweg hätte hier vielleicht die Idee geboten, die materialen Gerechtigkeitsgrundsätze ihrerseits als Implikation der sozialen Voraussetzungen zu verstehen, die gegeben sein müssen, damit alle Gesellschaftsmitglieder sich ungezwungen an der öffentlichen Prozedur der Debatte beteiligen können,[31] aber eine solche Lösung scheint Fraser nicht zu intendieren, weil sie den Begriff der paritätischen Partizipation auf die Teilnahme nicht nur an demokratischen Diskussionen, sondern am »sozialen Leben« oder der »gesellschaftlichen Wirklichkeit« im ganzen beziehen möchte. Habe ich mithin bereits Probleme, den Ansatz der Gerechtigkeitstheorie von Nancy Fraser richtig zu verstehen, sehe ich also auch nicht wirklich, warum ihr Leitbegriff der »paritätischen Partizipation« nicht doch einen teleologischen Gesichtspunkt beinhalten soll, so erhöhen sich all diese Schwierigkeiten noch einmal, wenn sie historische Veränderungen plötzlich ohne weitere Begründungen in ihr Rechtfertigungsprogramm mit einbezieht (vgl. S. 268 f.). Ganz abgesehen davon, daß sich solche historischen Überlegungen mit den deontologischen Prämissen nur schwer vereinbaren lassen, ist mir vor

30 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main 1992, u. a. Kap. II, III.

31 Vgl. meinen ursprünglichen Vorschlag: »Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept«, in: Emil Angehrn/Georg Lohmann (Hg.): *Marx und Ethik*, Frankfurt am Main 1986, S. 268-274.

allem unklar, wie Fraser die Rede von den geschichtlichen »Bereicherungen« der Idee liberaler Gleichheit unter ihren eigenen theoretischen Voraussetzungen rechtfertigen möchte.

Gewiß, es scheint ausgesprochen sinnvoll, die Entwicklung des Gleichheitsbegriffs in den letzten zweihundert Jahren als einen Lernprozeß zu begreifen, in dem dieser unter dem Druck sozialer Kämpfe schrittweise mit neuen, schwer abweisbaren Gehalten aufgeladen worden ist; so stehen wir heute an der Schwelle, an der sich zum erstenmal die Frage aufzudrängen scheint, ob nicht auch die Mitgliederschaft in kulturellen Minoritäten im Namen der sozialen Gleichheit rechtlich geschützt und gefördert werden muß.[32] Aber nicht nur wird, wenn wir das Ergebnis dieses Prozesses als Voraussetzung unserer Gerechtigkeitskonzeption akzeptieren, aus einem historischen Faktum entgegen den deontologischen Prämissen unversehens ein normativer Sachverhalt; vor allem bleibt Nancy Fraser die Argumente schuldig, die es rechtfertigen könnten, von jener faktischen Entwicklung des Gleichheitsbegriffs als einem moralischen Fortschritt zu sprechen. Für mich sind derartige Unklarheiten ein deutliches Zeichen dafür, daß Fraser sich zwischen zwei Begründungsformen nicht recht zu entscheiden weiß: auf der einen Seite neigt sie zu einem diskursethischen Prozeduralismus, ohne dafür aber den Preis eines Verzichts auf materielle Gerechtigkeitsaussagen zahlen zu wollen; deswegen neigt sie auf der einen Seite auch stets wieder zu einer teleologischen Ethik, für deren substantiellen Rest sie jedoch aufgrund ihres Vorbehalts gegen Vorstellungen des Guten keine Begründungspflichten übernehmen will. Beides zugleich aber, eine substantielle Idee der sozialen Partizipation und ein möglichst sparsames, prozedurales Rechtfertigungsprogramm, läßt sich meines Erachtens nicht in einer einzigen Theorie zusammenspannen.

Deswegen habe ich mich von Anfang an dafür entschieden, die Gerechtigkeitskonzeption an eine schwache Vorstellung des Guten zurückzubinden, die überdies mit den Strukturbedingungen der sozialen Integration zusammenpassen soll. Aus dieser Absicht ist der Vorschlag entstanden, die Tatsache der Integration durch Formen wechselseitiger Anerkennung zugleich als das Ziel zu behandeln, um dessentwillen wir an der Durchsetzung von sozialer Gerechtigkeit interessiert sein sollten; denn jene Sozialintegration wird um so eher

32 Vgl. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford 1995.

den normativen Erwartungen der Gesellschaftsmitglieder gerecht und vollzieht sich dementsprechend um so »besser«, je stärker sie jeden einzelnen in die Anerkennungsbeziehungen einbezieht und ihm zur Artikulation seiner Persönlichkeit verhilft. Unter derartigen Prämissen scheint es nun gerechtfertigt, die historisch entstandene Anerkennungsordnung der modernen Gesellschaft als normative Voraussetzung einer egalitären Gerechtigkeitskonzeption zu akzeptieren, um daraus Kriterien für die Bewertung aktueller Veränderungsprozesse abzuleiten; dabei zeigt sich dann allerdings, daß wir nicht von einem, sondern von drei Prinzipien der Gerechtigkeit ausgehen müssen, weil sich in unseren Gesellschaften die soziale Anerkennung der Subjekte an drei ihrer potentiellen Eigenschaften (Bedürfnis, Autonomie, Leistung) bemißt. Natürlich hat Fraser recht damit, daß an dieser Stelle die normativen Probleme nicht etwa schon gelöst sind, sondern in gewisser Weise erst beginnen; es muß nämlich nun gezeigt werden, wie sich aus einem solchen pluralistischen Gerechtigkeitskonzept Maßstäbe gewinnen lassen, mit deren Hilfe wir die sozialen Auseinandersetzungen der Gegenwart zumindest tentativ und vorläufig beurteilen können. Den Schlüssel für die Lösung der damit umrissenen Aufgabe stellt für mich, so habe ich bereits gesagt, die Idee des »Geltungsüberhangs« moralischer Normen oder Prinzipien dar. Obwohl Fraser auf diesen Vorschlag in ihrer Erwiderung nicht ausdrücklich eingeht, kann er ihr nicht vollkommen fremd sein, weil sie von ihm doch selber in der Vorstellung einer sukzessiven »Bereicherung« des Gleichheitsgrundsatzes Gebrauch macht; denn damit kann nichts anderes gemeint sein, als daß die Idee der sozialen Gleichheit gewissermaßen einen semantischen Überschuß besitzt, der durch innovative Deutungen schrittweise erschlossen worden ist, ohne je vollständig oder definitiv bestimmbar zu sein. Ein solches Vorstellungsmodell, das sich inzwischen gut bewährt hat, mache ich mir zu eigen und übertrage es auch auf die beiden anderen Anerkennungsprinzipien der »Liebe« und der »Leistung«; demnach sollten wir für die modernen Gesellschaften von normativen Entwicklungsprozessen ausgehen, in deren Verlauf sich der Bedeutungsgehalt nicht nur des Gleichheitsgrundsatzes, sondern auch der Idee interpersonaler Liebe und des Prinzips individueller Leistung unter dem Druck erfahrungsgesättigter Argumente sukzessiv angereichert hat. Was daraus für eine prospektive Anwendung meiner Gerechtigkeitskonzeption zu folgen hat, habe ich auf den

letzten Seiten meiner Erwiderung anzudeuten versucht: Jene semantischen Erweiterungen, die heute nach den jeweils prinzipienspezifischen Kriterien als normative Bereicherungen der drei Anerkennungsprinzipien gelten können, dürfen in dem Sinn als Indikatoren eines moralischen Fortschritts gedeutet werden, daß sie uns Auskunft über die Wünschbarkeit sozialer Veränderungsprozesse geben.

Am schwierigsten dürfte es sein, diesen Gedanken in Hinblick auf das Anerkennungsprinzip nachzuvollziehen, das ich im Begriff der »Leistung« mit dem Maß des individuellen Beitrags zur gesellschaftlichen Reproduktion zusammengebracht habe. Es bedurfte nicht erst der Ermahnung durch Nancy Fraser, um mir selber klarzumachen, daß das normative Prinzip der individuellen Leistung nicht unabhängig von Werten gedacht werden kann, die festlegen, was in welchem Maße als ein Beitrag zur gesellschaftlichen Reproduktion gelten muß; im Grunde genommen handelt meine Erwiderung an den Stellen, an denen überhaupt vom Leistungsprinzip die Rede ist, von kaum etwas anderem als von den Schwierigkeiten, die sich aus dieser Verflechtung mit ethischen Zielsetzungen ergeben. Die Frage ist also die, ob auch dort von einem schrittweise einzulösenden Geltungsüberhang gesprochen werden kann, wo das normative Kernprinzip (Leistung) überhaupt nur durch wertgestützte Interpretationen sozial zur Anwendung gelangen kann. Mir scheint ein solcher Gedanke möglich, wenn statt von einem positiven Lernprozeß (»Bereicherung«) von einem negativen Prozeß der Überwindung einseitiger Deutungshorizonte ausgegangen wird: womit wir bruchstückhaft rechnen können, ist dann ein moralischer Fortschritt, der darin besteht, daß in folgenreicher Weise jene ethischen Wertsetzungen argumentativ hinterfragt werden, die eine höchst partikulare Anerkennung tatsächlich erbrachter Reproduktionsleistungen zulassen. Natürlich verlangt eine derartige Kritik, wie das Buch von Angelika Krebs vorbildlich zeigt,[33] die Investition von kategorialer Phantasie, mit deren Hilfe gezeigt werden kann, warum bestimmte, bislang ignorierte Tätigkeiten als »Arbeit« gewertet und dementsprechend mit sozialer Anerkennung ausgestattet werden sollten; aber es wäre ein Fehlschluß, solche begrifflichen Neuerungen nur für ein Geschäft der Philosophie zu halten und nicht zu sehen, in welchem Maße auch die

33 Angelika Krebs, *Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 2002, bes. Kap. VII.

Betroffenen selber immer wieder vom Mittel der Begriffskritik innovativ Gebrauch gemacht haben. Auch in bezug auf das Leistungsprinzip können wir von einem moralisch motivierten Kampf sprechen, der in der Erfahrung sozialer Mißachtung seine Wurzeln hat und auf den Weg des argumentativ vermittelten Einklagens von »Differenz« progrediert; in dem Maße, in dem eine kritische Gesellschaftstheorie solche Erfahrung advokatorisch zu artikulieren vermag, entfaltet sie in der jeweiligen Gegenwart ihre normative Kraft.

Damit schließt sich in gewisser Weise der Kreis, den Nancy Fraser und ich in dieser zweiten Runde unserer Auseinandersetzung noch einmal Punkt für Punkt durchschritten haben. Mit der These, daß sich das Gerechtigkeitskonzept einer kritischen Gesellschaftstheorie als eine Artikulation von begründungsfähigen Zielsetzungen ihrer Adressaten begreifen können lassen muß, kehre ich im Grunde genommen zu unserer Ausgangsfrage zurück; denn eine normative Bestimmung dessen, was zu einer bestimmten Zeit als Indikator emanzipatorischen Fortschritts gelten darf, ist nicht unabhängig von Vorüberlegungen über die Quellen einer transitorischen Praxis im sozialen Reproduktionszusammenhang. Zwischen der Gerechtigkeitskonzeption und der Gesellschaftstheorie besteht in der Tradition, der Fraser und ich uns gemeinsam zurechnen, eine engere Verbindung, als sie im Spektrum liberaler Theorien heute anvisiert wird: es handelt sich nicht um das äußere Verhältnis einer Applikation von normativen Kriterien auf eine theorieunabhängig bestehende Wirklichkeit, sondern um die Erschließung dieser Wirklichkeit am Leitfaden von normativen Kategorien, die ihrerseits bereits einen »soziologischen« oder »gesellschaftstheoretischen« Gehalt besitzen müssen. Die dreifache »Pointe« der Kategorie der »Anerkennung« soll, so habe ich hier noch einmal deutlich machen wollen, genau in der Herstellung einer solchen internen Verknüpfung bestehen: die gesellschaftliche Realität wird grundbegrifflich mit Hilfe desselben Begriffs erschlossen (Gesellschaftstheorie), mit dem aufgrund seines normativen Gehalts am Ende auch die Bewertung von sozialen Veränderungsprozessen in der Weise vorgenommen werden kann (Gerechtigkeitskonzept), daß dabei die Sichtweise der Betroffenen produktiv zur Artikulation gelangt (Moralpsychologie). Die Frage, ob ein solches Vorhaben zumindest dem Ansatz nach für sinnvoll gehalten wird, hängt wahrscheinlich von der Lösung eines Problems ab, das Nancy Fraser und ich trotz all seiner altehrwürdigen Bedeutung nur immer wieder indirekt berührt haben: wie nämlich der Zusammenhang von Theorie und Praxis, über den von Marx über Lukács bis hin zu Habermas die theoretischen Väter unentwegt gestritten haben, unter den veränderten Bedingungen noch einmal neu konzipiert werden kann.

Danksagung

Wie alle Bücher verdankt auch dieses seine Existenz nicht nur den Anstrengungen der Autoren, sondern auch der Mithilfe vieler anderer. Wir beide sind Alexander Roesler und Bernd Stiegler vom Suhrkamp Verlag für ihr anhaltendes Vertrauen in unser Projekt dankbar, obwohl es lange Zeit bis zur Vollendung gebraucht hat. In den Anmerkungen zu jedem der vier Kapitel danken wir jeweils namentlich den Kolleginnen und Kollegen, deren Kommentare und kritische Stellungnahmen uns inspiriert haben. Darüber hinaus dankt Nancy Fraser ihren Gastgebern an verschiedenen Institutionen, in denen sie eine fruchtbare Atmosphäre während der Arbeit an ihren Kapiteln vorgefunden hat: am Institut für Sozialforschung (Frankfurt/Main), am Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB), am Gender Studies Institute an der London School of Economics und am Institut für die Wissenschaften vom Menschen (Wien); außerdem bedankt sie sich bei der Graduate Faculty der New School für institutionelle Unterstützung und bei Burkhardt Wolf und Christiane Wilke für die Geduld und Umsicht, mit der sie schwierige Fragen der Übersetzung gelöst haben. Vor allem aber dankt sie Eli Zaretsky für das große Engagement und die ausdauernde Begleitung während aller Phasen des Schreibens. Axel Honneth möchte vor allem Monica Denz und Nora Sieverding für die große Hilfestellung danken, die sie ihm in der letzten Phase des Arbeitsprozesses gegeben haben; auch für ihn war die große Geduld, mit der Christine Pries den langen Weg der nicht enden wollenden Diskussionen begleitet hat, von unschätzbarem Wert.